

# ماركسيزم، ماترياليزم، ديالكتيك و فلسفه



كارل كُرش

تاريخ و ادبيات ماركسيستي

# فهرست

یادداشت مترجم

موقعیت کنونی مسأله‌ی "مارکسیزم و فلسفه"

نقطه نظر درک ماتریالیستی تاریخ

دیالکتیک مارکس

درباره‌ی دیالکتیک ماتریالیستی

مارکسیزم و فلسفه

ترجمه: حمید وارسته

منبع: انتشارات آرش- چاپ اول سوند، استکهلم - ۱۳۶۹

بازنویس: یاشار آذری

آدرس اینترنتی کتابخانه: <http://www.nashr.de>

ایمیل یاشار آذری: [yasharazarri@gmail.com](mailto:yasharazarri@gmail.com)

مسئول نشر کارگری سوسیالیستی: یاشار آذری

تاریخ بازنویسی: ۱۳۹۶

## یادداشت مترجم

کارل کُرش در سال ۱۹۲۳ در مقاله ای تحت عنوان "مارکسیزم و فلسفه"<sup>۱</sup> کوشید تا با دوره بندی ویژه ای از تاریخ تحولات اندیشه ی مارکس و مارکسیزم، که مختص رابطه ی آن ها با فلسفه باشد، به بررسی این رابطه بپردازد.

مقاله کارل کُرش برخلاف انتظار او از یکسو مورد حمله و انتقاد شدید آنچه او "مارکسیزم روسی" می نامد قرار گرفت و از سوی دیگر و به دلایل دیگری با استقبال "فیلسوفان بورژوا" روبرو شد.

هفت سال بعد کُرش بر آن شد تا در نوشته ای تحت عنوان "موقعیت کنونی مسأله ی مارکسیزم و فلسفه" به بررسی مجدد همین رابطه بپردازد؛ به ویژه که تا این زمان نزدیک به ۱۳ سال از انقلاب اکتبر در روسیه می گذشت و کُرش فرصت داشت تا به ارزیابی مجددی از تجربه ی این انقلاب و دیدگاه های رهبران و نظریه پردازان آن بپردازد.

این مقاله در عین حال تلاشی بود برای پاسخ به انتقاداتی که مقاله ی "مارکسیزم و فلسفه" با آن روبرو شده بود. کُرش در این مقاله از یکسو به ریشه یابی علل انتقادات سوسیال دموکرات ها و "مارکسیزم روسی" می پردازد

---

<sup>۱</sup> - نخستین بار در "Grünbergs Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung" انتشار یافت.

و از سوی دیگر می‌کوشد انگیزه‌های استقبال غیرمنتظره و ناخوشایند "فیلسوفان بورژوا" را توضیح دهد.

مقاله‌ی تازه‌ی کُرش مبتنی است بر درک معینی که او از دیالکتیک نزد مارکس، دیالکتیک ماتریالیستی و اصولاً نقطه نظر درک ماتریالیستی تاریخ دارد. به همین دلیل مقالاتی از کُرش که در فاصله‌ی سال‌های ۲۴-۱۹۲۲ در همین زمینه‌ها و با همین عناوین نوشته شده، می‌تواند زمینه و پیشینه‌ی مناسبی برای درک دیدگاه‌های کُرش و معیار او برای دوره بندی تاریخ تحولات مارکسیزم از زاویه‌ی رابطه‌ی مارکسیزم با فلسفه فراهم آورد. این مقالات همراه با مقاله‌ی مارکسیزم و فلسفه در مجموعه‌ای تحت عنوان "Marxismus und Philosophie" در سال ۱۹۳۰ از سوی کُرش انتشار یافت.

ترجمه‌ی کتاب حاضر به فارسی از روی چاپ ششم (۱۹۷۵) نسخه‌ای است که نخستین بار در سال ۱۹۶۶ از سوی "مؤسسه‌ی انتشاراتی اروپا (Europäische Verlagsanstalt) منتشر شد.

ترجمه‌ی مقاله‌ی "مارکسیزم و فلسفه" قبلاً در مجموعه‌ای تحت همین نام از سوی "انتشارات نقد" در سال ۱۹۸۹ منتشر شده بود. مقاله‌ی مذکور که موضوع اصلی مشاجرات کُرش است، در پایان کتاب حاضر مجدداً چاپ شده است.

حمید وارسته

## موقعیت کنونی مسأله‌ی "مارکسیزم و فلسفه" (و پاسخی به انتقادات)

هر مکتوب تقدیر خویش را دارد.<sup>۲</sup> در سال ۱۹۲۳ نوشته‌ی منتشر شد درباره‌ی "رابطه‌ی مارکسیزم و فلسفه، مسأله‌ی ای که از لحاظ نظری و عملی از اهمیت فوق العاده‌ی برخوردار است." این نوشته علی‌رغم خصوصیت به شدت علمی اش به هیچ‌رو پیوند پراتیکی اش را با مبارزات عصر ما، که در آن زمان به اوج خود رسیده بود، منکر نمی‌شد. پس طبعاً آمادگی آن را داشت که از سوی گرایشی که عملاً با آن به ستیز برخاسته بود، از لحاظ تنوریکی نیز با برخوردی مغرضانه و طردآمیز مواجه شود. از طرف دیگر انتظار می‌رفت گرایشی که آن نوشته، در تنوری و به کمک تنوری در مقام دفاع از سمت‌گیری پراتیکی آن بوده است به شیوه‌ی ای بیطرفانه و حتی با حسن نیت آن را به عنوان یک تنوری مورد بررسی و سنجش قرار دهد. اما این هر دو وارونه اتفاق افتاد. فلسفه و علم بورژوایی در ارزیابی خود از "مارکسیزم و فلسفه" با ندیده‌گرفتن پیش‌شرط‌ها و پیامدهای پراتیکی‌تزی مورد دفاع آن اثر و با درک یکطرفه‌ی خود آن تزی، در قبال محتوای تنوریکی تحریف‌شده‌ی آن اثر موضع مثبت اتخاذ کرده است و به جای ارائه و نقد مشخص نتیجه‌ی واقعی نظری و پراتیکی که تمامی تحلیل‌های آن نوشته در

---

Habent sua fata libelli -<sup>۲</sup>

خدمت تدوین و اثبات آن است، وجه ظاهراً "خوب" آن از نظر بورژوازی -یعنی تصدیق و شناسایی واقعیت های معنوی- را در مقابل جنبه‌ی عملاً بد آن برای بورژوازی -یعنی اعلام نابودی و رفع این واقعیات معنوی و زیربنای مادی آن ها از طریق عمل مادی و معنوی، عملی و نظری طبقه‌ی انقلابی- به نحوی یکجانبه برجسته کرده و این نتیجه‌ی جزئی را به مثابه‌ی یک پیشرفت علمی خوشامد گفته است.<sup>۳</sup> از سوی دیگر، نمایندگان صاحب اعتبار هر دو جریان عمده‌ی "مارکسیزم" رسمی امروزی با شمی غریزی بی درنگ در این نوشته‌ی بی ادعا ترمردی رافضانه را بر علیه برخی جزم ها، که علی رغم همه‌ی اختلافات بین هر دو مذهب کلیسای قدیمی مارکسیزم ارتدکس، مشترک اند تشخیص دادند، و در محضر شورای گردآمده اشان نظرگاه هایی را که در آن مقاله ارائه شده بود به عنوان انحراف از تعالیم پذیرفته شده محکوم کردند.<sup>۴</sup>

<sup>۳</sup> - به عنوان مثال ر.ک. "Politik" Politische Literaturberichte der Deutschen Hochschule für Band I, Heft ۲

"نکته‌ی به ویژه قابل ملاحظه آن است که با این درک مارکسیزم عامیانه، که ساختار معنوی (ایدئولوژیکی) جامعه یک شبه واقعیت است مخالفت می ورزد. اصول اساسی تفکر مارکسیستی اهمیت برجسته‌ی این ساختار را برای واقعیت به نحو قانع کننده ای روشن می کنند." یا بخش پایانی بررسی مفصل و عمیق لا شلورادوانی (Laszlo Radvnyi) در Archiv für Sozialwissenschaften LIII۲, S۵۵۲۷ff "حتی آنکس که در مبانی اعتقادی با مؤلف هم نظر نیست بایستی بپذیرد که مارکسیزم اصیل پان- اکونومیزم نیست؛ ساختار اقتصادی را تنها قلمرو برای تمام واقعیت نمی شمارد، بلکه سپهر های معنوی را نیز به مثابه‌ی بخش های واقعی شالوده ریز کل حیات اجتماعی می شناسد." (همانجا ص ۵۳۵)

<sup>۴</sup> - ر.ک. سخنرانی ولس رئیس حزب سوسیال دموکرات آلمان در مراسم گشایش مجمع عمومی حزب در سال ۱۹۲۴ (بازچاپ در ارگان مرکزی حزب سوسیال دموکرات آلمان، "Vorwärts" [به پیش] در ۱۹۲۴.۶.۱۲؛ و نیز سخنرانی افتتاحیه‌ی دبیرکل بین الملل کمونیستی، زینویوف، در پنجمین کنگره‌ی بین الملل کمونیستی که در همان تاریخ برگزار شد (بازچاپ در "خبرگزاری مطبوعاتی بین المللی کمونیستی VI Jahrgang Nr۷۹ vom ۲۸.۶.۱۹۲۴, S.۹۳۱ff (vom ۲۸.۶.۱۹۲۴, S.۹۶۵ff Nr ۷۹

در استدلال‌ات انتقادی ای که بر مبنای آن‌ها نمایندگان ایدئولوژیک هر دو کنگره ی حزبی سال ۱۹۲۴، تشکیل دادگاه تفتیش عقاید برای "مارکسیزم و فلسفه" را به لحاظ نظری مستدل کرده اند، آنچه در وهله‌ی اول بیش از همه مایه‌ی شگفتی می‌شود، هماهنگی کامل محتوایی آن‌هاست؛ چیزی که با توجه به عدم توافق نظری و عملی این‌گرایش‌ها در سایر موارد، تا اندازه‌ای غیرمنتظره است. تفاوت تنها در اصطلاحات است؛ ولس (Wels) سوسیال دموکرات دیدگاه "پروفیسور کُرش" را به عنوان ارتداد "کمونیستی" محکوم می‌کند و زینوویوف کمونیست همان دیدگاه را به عنوان دیدگاهی "روزیونیستی". در واقع، تمامی استدلال‌هایی که از طرف بامل (Bammel) و لوپل (Luppel)، بوخارین و دبورین؛ بلاکون (Bela Kün) و روداس (Rudas)، تالهایمر (Thalheimer) و دونکر (Dunker) و دیگر منتقدان حزب کمونیست (در ارتباط با دادگاه تفتیش عقاید برای جرج لوکاج که بعداً در باره‌ی آن بحث خواهیم کرد) مستقیم یا غیرمستقیم بر علیه نظرات من ارائه شده اند، چیزی نیست جز تکرار و ادامه‌ی همان استدلال‌هایی که سرکرده‌ی نمایندگان فراکسیون دیگر مارکسیزم رسمی و نظریه‌پرداز حزب سوسیال دموکرات، کارل کائوتسکی در بررسی مشروح این نوشته در نشریه‌ی تتوریک سوسیال دموکراسی آلمان مدت‌ها پیش طرح کرده بود.<sup>۵</sup> از این رو برخلاف تصور کائوتسکی که گمان می‌برد با تاختن به نوشته‌ی من دیدگاه‌های "همه‌ی نظریه‌پردازان کمونیزم" را هدف قرار می‌دهد، در واقعیت

---

<sup>۵</sup> ر.ک. S. ۳۰۶ff. Juni ۱۹۲۴, Die Gesellschaft, I, ۳. در ترجمه‌ی روسی "مارکسیزم و فلسفه" که در ۱۹۲۴ توسط انتشارات "اکتیر روح" (Oktober des Geistes) در مسکو انتشار یافته، ویراستار، بامل (G. Bammel) در مقدمه‌ی انتقادی خود کلیه‌ی استدلالاتی را که به صورت کلیشه‌ای نزد همه‌ی منتقدین کمونیست حزبی تکرار می‌شوند گردآوری کرده است. (کمی پیش از این تاریخ، ترجمه‌ی بدون تفسیر دیگری از سوی انتشارات "کنیگا" [Kniga] در لنینگراد و مسکو منتشر شده بود.)

خط جبهه در این بحث از جای دیگری می‌گذرد؛ و براساس بسیاری شواهد می‌توان نشان داد که در مشاجرات بنیادی بر سر موقعیت کلی مارکسیزم امروزی، که هم اینک آغاز شده‌اند، مارکسیزم ارتدگس کهنه‌ی کانوتسکی و مارکسیزم ارتدکس نوی روسی یا "لنینیسم" با وجود تمامی مناقشات فرعی و گذرای خانگی‌اشان، در همه‌ی مسائل عمده و تعیین‌کننده در یکسو قرار می‌گیرند و تمامی گرایش‌های انتقادی و مترقی در تنوری جنبش کارگری امروز در سوی دیگر.

این وضعیت عمومی امروزی تنوری مارکسیستی، این امر را نیز توضیح می‌دهد که چرا اغلب منتقدین نوشته‌ی من خیلی کم‌تر به محدوده‌ی کوچکی از مسائل که از عبارت "مارکسیزم و فلسفه" بر می‌آید پرداخته‌اند تا به دو مسأله‌ی دیگر که در آن اثر به هیچ وجه به طور جامع بررسی نشده‌اند و تنها بدان‌ها اشاره رفته است؛ یکی از مسأله‌ی درک از خود مارکسیزم که بنیان تمامی برنمایی‌های آن نوشته است و دیگری سنوال کلی‌تر مفهوم مارکسیستی ایدئولوژی، یا رابطه‌ی آگاهی با هستی، که بررسی مسأله‌ی خاص رابطه‌ی مارکسیزم و فلسفه نهایتاً بدان راه می‌برد. تزهایی که من در "مارکسیزم و فلسفه" در مورد نکته‌ی اخیر طرح کرده‌ام، از بسیاری جهات با برنمایی‌های مطالعات دیالکتیکی جرج لوکاچ، که بر شالوده‌های فلسفی گسترده تری بنا شده و در همان زمان تحت عنوان تاریخ و آگاهی طبقاتی منتشر شده است، توافق دارند. من در "پسگفتار"ی بر آن نوشته توافق اصولی خود را با لوکاچ اعلام داشتم، ضمن آنکه موضعگیری دقیق در مورد یکایک موارد اختلاف نظرمان بر سر محتوا و روش را به آینده موکول کردم. این توضیح بعداً به ویژه توسط منتقدین کمونیست حزبی به گونه‌ای مخدوش به عنوان اعلان اتفاق نظر کامل [من با لوکاچ] تعبیر شد. در واقع در آن



هنگام برای خود من هم به اندازه ی کافی روشن نبود که اختلاف نظر لوکاچ و من، علی رغم بسیاری نقاط مشترک در گرایش نظری، عملاً بیش از "چند مورد جزئی" است. به همین دلیل، و نیز دلایل دیگری که اینجا جای بحث اشان نیست، به اصرار مکرر معترضین کمونیست حزبی بر اینکه در دیدگاه های خود با لوکاچ "مرزبندی" کنم ترتیب اثر ندادم و ترجیح دادم "انحرافات" من و او از تنها "آموزه ی" رهایی بخش "مارکسیستی-لنینیستی"، آنگونه که باب طبع منتقدین بود، بدون تمایز خلط شوند. امروزه نیز با اینکه در چاپ دوم و بدون تغییر نوشته ی خود، دیگر نمی توانم اعلام توافق اصولی خود را با دیدگاه های لوکاچ بدان ضمیمه کنم و همه ی دلایل دیگری که در گذشته مرا از ابراز توضیح صریح درباره ی اختلاف نظراتمان باز می داشت منتفی شده اند، همچنان بر این باورم که در موضع انتقادی نسبت به مارکسیزم ارتدکس، چه قدیمی و چه جدید، چه سوسیال دموکراتیک و چه کمونیستی، هنوز هم با لوکاچ در یک جبهه ایستاده ام.

## ۲

درکی که در مارکسیزم و فلسفه از آن دفاع شده درکی است غیر جزمگرایانه، ضدجزمگرایانه، تاریخی و انتقادی و در نتیجه به معنای واقعی کلمه ماتریالیستی از مارکسیزم، یعنی اساساً کاربرد درک ماتریالیستی تاریخ بر خود درک ماتریالیستی از تاریخ. منتقدین ارتدکس از هر دو مکتب قدیم و جدید، نخستین ضدحمله ی جزمگرایانه ی خود بر علیه این درک را در پوشش ظاهراً "تاریخی" و ابداً "جزمی" این اتهام درآوردند که گویا در نوشته ی من تمایلی غیرقابل توجیه به آن شکل "بدوی" ای از دیدگاه ماتریالیستی-

دیالکتیکی به چشم می خورد که مارکس و انگلس در نخستین دوره، آن را به صورت یک تنوری انقلابی که بلاواسطه با پراتیک انقلابی پیوند دارد پایه گذاری کرده بودند. به همین دلیل نسبت به رشد مثبت تنوری مارکس-انگلس توسط مارکسیست های بین الملل دوم جانب انصاف را رعایت نکرده ام؛ از این گذشته این واقعیت را به کلی ندیده گرفته ام که خود مارکس و انگلس نیز در زمان های بعدتر نظریه ی اولیه اشان را به طور اساسی تغییر و تکامل داده اند و به این طریق آن را به شکل تاریخی کمال یافته اش در آورده اند.

دیده می شود که در اینجا برای درک تاریخی-ماتریالیستی از تنوری مارکسیستی عملاً سنوال فوق العاده مهمی طرح می شود؛ سنوال در مورد مراحل تحولی متوالی ای که مارکسیزم از طرح اولیه اش تا وضعیت امروزی که به چندین هیأت تاریخی متمایز از هم تجزیه شده پیموده است، و نیز سنوال در مورد رابطه ی این مراحل مختلف با یکدیگر و اهمیت هر یک در کل تحول تاریخی تنوری جنبش نوین طبقه ی کارگر.

کاملاً بدیهی است که جریان های مختلف "مارکسیستی" که امروزه در جنبش سوسیالیستی کارگری با یکدیگر رقابت می کنند و در عرصه ی تنوری نیز با خصومتی هر چه شدیدتر با یکدیگر می جنگند، از نقطه نظر جزمگرایانه ی خود ارزیابی های کاملاً متفاوتی از این مراحل تحول تاریخی گوناگون داشته باشند. در پی اضمحلال بین الملل اول در سال های هفتاد [قرن نوزدهم] و نیز به دنبال فروپاشی شکل تا آن زمان موجود بین الملل دوم - که جنگ جهانی [اول] سرآغاز آن بود- نه یک جریان، بلکه چندین جنبش جدا از هم سربرآورده اند که همگی خود را به مارکس منتسب می کنند و همگی بر سر تصاحب "انگشتی حقیقی" مقام جانشینی در "مارکسیزم" راستین با

یکدیگر می ستیزند. اما حتی آنگاه که به جای سعی در گشودن کلاف سردرگم این نزاع های جزمگرایانه، آن را یکجا قطع کنیم و بر زمینه ی آن شناخت دیالکتیکی ای پا بگذاریم که به طور نمادین در این عبارت بیان می شود که آن انگشتی حقیقی گم شده است، یعنی آنگاه که دیگر جزمگرایانه به دنبال همخوانی های بزرگ یا کوچک این روایت های گوناگون از مارکسیزم با یک قانون انتزاعی "آموزه ی ناب و تحریف نشده" نگردیم، بلکه همه ی این ایدئولوژی های قدیم و جدید مارکسیستی را صرفاً به گونه ای ماتریالیستی - تاریخی و دیالکتیکی به مثابه ی محصول تحولات تاریخی در نظر بگیریم، در آن صورت باز هم بسته به اینکه در بررسی تاریخی خود از چه زاویه ای حرکت می کنیم به تعریف های کاملاً متفاوتی از یکایک مراحل این فرآیند تحول و رابطه ی آن ها با یکدیگر خواهیم رسید. من در نوشته ی مورد نظر، آنجا که بحث راجع به مسأله ی ویژه ی رابطه ی مارکسیزم و فلسفه بود، برای این منظور خاص سه دوره ی عمده ی تحول را از هم متمایز کردم که تنوری مارکسیزم پس از شکل گیری اولیه اش از آن ها گذر کرده و در هر یک از آن ها رابطه اش را با فلسفه به شیوه ای خاص تغییر داده است.<sup>۶</sup> این ره یافت خاص که فقط برای [مطالعه ی] تاریخ فلسفه و مارکسیزم معتبر است به ویژه تعیین حدود دومین دوره ی این مراحل را توجیه می کند. در طرح من،

---

<sup>۶</sup> - کائوتسکی (همانجا، ۳۱۲ص) "مارکسیزم بدوی" را، که به ادعای او تنها شکل پذیرفته شده ی مارکسیزم از طرف من و دیگر نظریه پردازان کمونیست است. تنوری می داند که مارکس و انگلس از لحاظ زمانی در "آثار اولیه ی پیش از سی سالگی خود تدوین کرده اند." از سوی دیگر بامل، که در نقد خود در تمامی نکات کورکورانه از کائوتسکی تبعیت می کند (همانجا، ۱۳۳ff) با اظهار فضل بيموردی بر این نکته به نشانه ی نادانی من خرده می گیرد که "زندگینامه ی فکری مارکس را با نقد فلسفه ی حق هگل در ۱۸۴۳ آغاز کرده"ام. در اینجا کافی است به هر دوی اینان یادآور شوم که من با صراحت و تأکید از سه دوره سخن گفته ام که تنوری مارکس پس از پیدایش از آن ها گذر کرده است، و به مثابه ی بیان ایدئولوژیکی نخستین دوره، نه کارهای اولیه، بلکه نوشته های مارکس از نقد فلسفه ی حق به بعد را ذکر کردم.

این دوره با جنگ ژوئن ۱۸۴۸ و سال‌های پنجاه قرن نوزدهم- که همزمان است با عصر رونق دوباره و تا امروز بیسابقه‌ی سرمایه‌داری و نیز درهم شکستن تمامی سازمان‌ها و رویاهای رهایی‌طلبه‌ی کارگر، که در عصر تاریخی قبلی شکل گرفته بودند- شروع می‌شد و تا اواخر قرن ادامه می‌یافت. قطعاً می‌توان در این مورد بحث کرد که آیا خلاصه کردن دوره‌ای چنین طولانی و چشم‌پوشی از آن همه نقاط حساس تاریخی که برای کل سیر تحول جنبش طبقه‌ی کارگر حائز اهمیت‌اند، شیوه‌ای بیش از حد انتزاعی برای ارائه‌ی رابطه‌ی بین مارکسیزم و فلسفه نیست. ولی در این حقیقت تاریخی تردیدی نیست که در سراسر نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در زمینه‌ی رابطه‌ی مارکسیزم با فلسفه هیچ تحولی به اهمیت و تعیین‌کنندگی مرگ کامل فلسفه در اواسط قرن، که کل بورژوازی آلمان و به شکلی دیگر طبقه‌ی کارگر آلمان نیز از آن لطمه دید، رخ نداده است. با وجود این، تاریخ مشروح روابط تئوری مارکسیزم با فلسفه در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم که نخواهد تنها به ارائه‌ی خطوط کلی این حرکت تاریخی اکتفا کند، مسلماً بایستی به میزان بسیار بالاتری تدقیق شود. نوشته‌ی من از این لحاظ بسیاری پرسش‌ها را بی‌پاسخ می‌گذارد؛ که البته تا آنجا که من می‌دانم کس دیگری نیز از آن به بعد بدان‌ها نپرداخته است. در این صورت دیگر نمی‌توان، مثلاً جمله‌ی معروف انگلس در ۱۸۸۸ در پایان نوشته‌ی راجع به فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان را که در آن جنبش کارگری آلمان را "وارث فلسفه‌ی کلاسیک آلمان" معرفی می‌کند، به عنوان نخستین نشانه‌ی نزدیک شدن سومین دوره‌ی تحولی ارزیابی کرد که در آن بین مارکسیزم و فلسفه- در پیوند با آنچه انگلس در پیشگفتارش آن را "نوعی زایش دوباره‌ی فلسفه‌ی کلاسیک آلمان در خارجه، مشخصاً در انگلستان و اسکاتلندی، و حتی خود آلمان" می‌نامد- بار دیگر

روابط مثبتی برقرار می‌شود، هر چند که در آغاز این امر توسط مارکسیست‌های رویونیست کانت گرایبی صورت می‌گیرد که شعار بورژوازی "بازگشت به کانت" را در تنوری مارکسیزم به کار بستند. برعکس، آنجا که ما در توصیف تنوری ماتریالیستی دیالکتیکی، انتقادی و انقلابی مارکس و انگلس در سال‌های چهل از "ضد‌فلسفه" ای که در [ذات] خود هنوز فلسفی است، یاد کردیم، بایستی با بازنگری در چهار دهه ی بین ۱۸۵۰ تا ۱۸۹۰ نیز نشان دهیم که آن "ضد‌فلسفه" در دوره ی تاریخی بعدی در تداوم خود به دو شاخه تقسیم شده است: از یکسو به صورت "مثبت" شدن "علم" سوسیالیستی و رویگردانی تدریجی از هرگونه فلسفه، از سوی دیگر به صورت تحولی فلسفی که ظاهراً در تضاد با روند اولی ولی در واقع قطب مکمل آن است، تحولی که از پایان سال‌های پنجاه ابتدا نزد خود مارکس و انگلس و سپس نزد بهترین شاگردانشان- آنتونیو لاپریولا، در ایتالیا و پلخائف در روسیه قابل مشاهده است و می‌توان آن را اساساً نوعی رجعت به فلسفه‌ی هگل دانست و نه به "ضد فلسفه" ی هگلین‌های چپ در دوران پُراشوب<sup>۷</sup> سال‌های چهل، که بنا به جوهره ی کلی اش انتقادی و انقلابی بود.<sup>۸</sup>

این گرایش فلسفی در مراحل بعدی تنوری مارکس و انگلس تنها به تغییر موضع نسبت به فلسفه، که "فویرباخ" انگلس مؤید آن است، محدود نمی‌ماند، بلکه پیامدهای معینی نیز در سیر تکاملی اقتصاد مارکسیستی دارد

---

<sup>۷</sup> - در متن: Strum- und Drangzeit، دوره ی پای گرفتن جنبش ادبی سنت شکنانه، طبیعت‌گرایانه و آزادیخواهانه در آلمان از ۱۷۶۷ تا ۱۷۸۵.

<sup>۸</sup> - در مورد این "رجعت" مارکس و انگلس به هگل از اواخر دهه ی پنجاه ر. ک. چند یادداشت جالب در Rjasanow, Marx-Engels Archiv, II, S. ۱۲۲ ff این گرایش فلسفی به سمت هگل توسط لاپریولا و پلخائف دنبال و تشدید می‌شود که در سطر سطر نوشته های آنان مشهود است، و بعداً به صورت خاصی که توضیح داده خواهد شد نزد لنین، شاگرد فلسفی پلخائف، تداوم می‌یابد.

(که رد پای آن‌ها را می‌توان در نقد اقتصاد سیاسی ۱۸۵۹ و نیز در سرمایه به روشنی دید) و از آن هم بیش‌تر در زمینه‌های ویژه‌ی کار انگلس، یعنی علوم طبیعی (که در آثار او دیالکتیک طبیعت و آنتی دورینگ تجسم یافته‌اند). اما منتقدین در حملات خود به سه دوره‌ی تحول بزرگی که من در مارکسیزم از هم متمایز کرده‌ام به هیچ وجه به این مسائل نمی‌پردازند. اینان حتی سعی نمی‌کنند بیهودگی این دوره بندی را برای منظوری که من در تحلیل خود داشته‌ام اثبات کنند؛ در عوض مرا متهم به داشتن این گرایش می‌کنند که نه تنها در مورد رابطه‌ی مارکسیزم و فلسفه، بلکه به طور کلی و از هر لحاظ، تمامی تاریخ تحولات مارکسیزم در طی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم را با دیدی منفی، به صورت روندی خطی می‌نمایم که منحصراً و بدون ابهام از تئوری اولیه‌ی انقلابی مارکس و انگلس سیری نزولی طی کرده است.<sup>۹</sup> آن‌ها با جدیت هر چه تمام‌تر بر علیه این برداشت - که هرگز و هیچ جا از طرف من دفاع نشده - مباحثه می‌کنند؛ از یاوگی این ادعا، که خود اختراع کرده‌اند و آن را به من نسبت می‌دهند، برآشفته می‌شوند که مارکس و انگلس خود در ابتدال و انحطاط تئوریشان "مقصر" بوده‌اند، و می‌کوشند باز هم این حقیقت تردیدناپذیر را ثابت کنند که روند تحولی که از کمونیزم اولیه‌ی انقلابی

<sup>۹</sup> - کائوتسکی به عنوان شاهی بر این ادعا دو عبارت از یادداشت‌های ۳۰ و ۶۸ را که از زمینه‌ی مشخص متن بیرون کشیده است نقل می‌کند اما یک جمله را از قلم می‌اندازد، جمله‌ای که من در آن بدون کم‌ترین ابهام موضع واقعی خود را نسبت به این مسأله، در جایی که با زمینه‌ی کلی بحث مناسبت دارد (صفحه‌ی ۱۳۴ همین کتاب)، بیان داشته‌ام. من این "سوسیالیزم علمی سرمایه (۱۸۹۴-۱۸۶۷) و سایر نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس" را به عنوان "شکل تکامل یافته‌تری از کلیت تئوری مارکسیستی" در برابر "کمونیزم بلاواسطه انقلابی" دوره‌ی تاریخی قبلی مشخص نموده‌ام. شواهد دیگر بر موضع به افراط مثبت من نسبت به شکل بعدی و تکامل یافته‌تر تئوری مارکس - انگلس را می‌توان، به عنوان مثال، در مقدمه‌ای که بر انتشار ۱۹۲۲ی "نقد برنامه‌ی گوتا"ی ۱۸۷۲ مارکس نوشته‌ام و نیز در مقاله‌ی "مارکسیزم بین الملل اول" در نشریه‌ی Die Internationale (بین الملل) سال ۱۹۲۴ (S. ۵۷۳ff) یافت.

مانیفست ۱۸۴۸ به "مارکسیزم بین الملل اول" و پس از آن به مارکسیزم سرمایه و نوشته های بعدی مارکس و انگلس سیر کرده است، سرشتی مثبت و تکاملی دارد، و در پایان بی سروصدا به آنجا می رسند که همان "خدمت ارزنده ای" که مارکس و انگلس در تکامل تنوری مارکسیزم داشته اند و هیچکس منکر آن نیست، برای "مارکسیست های بین الملل دوم" نیز قائل شوند. اما درست در همینجا آن گرایش جزمگرایانه ای چهره می نماید که در پس تمامی این حملات، که ظاهراً بر علیه صحت تاریخی ارائه ی من از سیر تحولات مارکسیزم در نیمه ی دوم قرن نوزدهم صورت می گیرند، نهفته است. در واقع مسأله بر سر چیزی نیست جز دفاع جزمگرایانه از این تز سنتی و ارتدکسی که تنوری بین الملل دوم از نظر یک دسته (کانوتسکی) تا به امروز، از نظر دسته ی دیگر (نظریه پردازان کمونیست حزبی) دستکم تا زمان "گناه نخستین" در ۴ اوت ۱۹۱۴، خصلت اساساً مارکسیستی داشته است.

این غرض ورزی مارکسیزم ارتدکس نسبت به تحول تاریخی واقعی مارکسیزم آشکارتر از همه نزد کانوتسکی به چشم می خورد. برای او نه تنها تغییر شکلی که طیف رنگارنگ مارکسیست های بین الملل دوم در تنوری مارکسیزم به وجود آوردند، بلکه "تکامل مارکسیزم توسط مارکس و انگلس، که از "خطابیه" ی (۱۸۶۴) آغاز می شود و با پیشگفتار انگلس بر چاپ تازه ی مبارزه ی طبقاتی در فرانسه (۱۸۹۵) پایان می یابد" نیز به معنای "رشد" این تنوری است از یک تنوری انقلاب اجتماعی پرولتاریا به "تنوری که دیگر نه فقط برای وضعیت انقلابی، بلکه برای دوره های غیرانقلابی نیز قابل کاربرد است." (همانجا ص. ۳۱۳). در اینجا کانوتسکی با آنکه خصلت اساساً انقلابی تنوری مارکس- انگلس را حذف کرده، هنوز آن را "تنوری مبارزه ی طبقاتی" می خواند، اما دیری نمی گذرد که پا فراتر می گذارد و در

آخرین اثر بزرگ خود درباره‌ی درک ماتریالیستی تاریخ بر هرگونه رابطه‌ی جوهری بین تنوری مارکسیستی با مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا خط بطلان می‌کشد. به این ترتیب دیده می‌شود که تمام اعتراض او به "مقصر شمردن" مارکس و انگلس دوره‌های بعد در انحطاط و ابتدال مارکسیزم - که گویا از طرف من عنوان شده صرفاً پوششی است که در پناه آن می‌کوشد دست شستن خود و هم مسلکانش از آخرین بقایای تنوری مارکسیزم را به طور اسکولاستیکی و جزمگرایانه به "مرجعیت" مارکس - انگلس متکی کند، تنوری که زمانی در حرف آن را پذیرفته بودند ولی همان‌ته‌مانده‌ی آن را نیز از مدت‌ها پیش در حدی که دیگر قابل‌بازشناسی نیست تحریف کرده بودند.

ولی حتی در این نکته نیز همبستگی نظری کاملی بین ارتدکسی جدید کمونیستی و ارتدکسی کهنه‌ی سوسیال دموکراسی برقرار است. منتقدین کمونیست حزبی ایراد می‌گیرند که در نوشته‌ی من "مفاهیمی مثل مارکسیزم بین الملل دوم به خاطر انتزاع مفرط و طرح شماتیک مسأله، ابهام‌آمیز می‌شوند" (بامل، هاتجا ص ۱۳). این اتهام تنها پرده‌ای است بر تلاش برای دفاع جزمگرایانه از خود همین "مارکسیزم بین الملل دوم" که لنین و اعوانش، علی‌رغم برخی سخنان تندی که در تب و تاب جنگ گفته‌اند، هیچگاه میراث معنوی آن را به طور جدی رد نکرده‌اند. همانگونه که معمول "نظریه پردازان" کمونیست حزبی است، در این مورد نیز منتقد کمونیست از اینکه نیت کسب حیثیت برای مارکسیزم بین الملل دوم را با مسئولیت خود به اجرا بگذارد می‌پرهیزد و خود را در سایه‌ی گسترده‌ی لنین پنهان می‌کند. او برای آنکه ایرادش را به نحوه‌ی ظاهراً "انتزاعی و شماتیکی" که مفهوم "مارکسیزم بین الملل دوم" در مارکسیزم و فلسفه ابهام‌آمیز می‌شود برای خواننده توضیح دهد، مطابق یک سبک کار آزموده شده‌ی اسکولاستیکی



جمله‌ای از لنین نقل می‌کند که وی در آن یکبار در موقعیت تاکتیکی فوق‌العاده بغرنجی از "خدمات تاریخی بین الملل دوم"، آن هم برای رشد پراتیکی، و نه تنوریکی، در جنبش نوین کارگری قدردانی کرده است.<sup>۱۰</sup> اما بامل در همینجا متوقف می‌ماند و به جای آنکه از این تحسین لنین نسبت به جنبه‌ی خوب پراتیک سوسیال دموکراسی در یک جمله‌ی روشن نتیجه‌گیری مطلوب را در مورد تنوری سوسیال دموکراسی نیز به انجام برساند به نحوی واقعاً به افراط انتزاعی و ابهام‌آمیز "به لکنت می‌افتد و می‌گوید "نشان دادن این امر دشوار نیست که گفتن همین سخن تا درجه‌ی معینی در مورد مبانی نظری مارکسیزم نیز کاملاً امکان‌پذیر است" (همانجا ص ۱۴).

ماجرای تاریخی واقعی "مارکسیزم بین الملل دوم" که من پس از مارکسیزم و فلسفه در جای دیگری آن را بررسی کرده‌ام، از این قرار است که آن جنبش سوسیالیستی که با تغییر شرایط تاریخی در ثلث آخر قرن نوزدهم بار دیگر بیدار شد و رونق گرفت، برخلاف آنچه تصور می‌شود، هیچگاه تن به پذیرش

---

<sup>۱۰</sup> - این عبارت از پاسخی گرفته شده که لنین در ژوئیه ی ۱۹۱۹ در آستانه ی کنفرانس لوسیرن (Luzerne) بین الملل برن (Berne) بر مقاله ی رامسی مک دونالد ( Ramsay McDonald) یکی از رهبران کارگری انگلیسی که در آن زمان به عنوان سوسیالیست چپ اعتبار داشت، نوشته است. موضوع این مقاله "بین الملل سوم" بود- که به تازگی با مرآنامه اش برای طبقه ی کارگر مطرح می‌شد- و ترجمه ی آلمانی آن در نشریه ی بین الملل کمونیستی (Die Kommunistische Internationale, Nr ۴ und ۵, S. ۵۲ff) که در آن زمان از طرف دبیرخانه ی اروپای غربی بین الملل کمونیستی منتشر می‌شد به چاپ رسید. "عبارتی" که بامل به مثابه ی حجت به منظور مستدل کردن ادعای کاملاً متناقضی بیرون می‌کشد، در زمینه ی مشخص بحث لنین ایداً ربطی به تنوری مارکسیستی بین الملل دوم ندارد. آنچه لنین تحت عنوان "خدمت تاریخی" و "دستآورد ماندنی" بین الملل دوم که "یک کارگر واجد آگاهی طبقاتی هرگز منکر آن نخواهد شد"، نام می‌برد تنها چیزهای پراتیکی هستند مثل "سازماندهی توده‌های کارگر، تشکیل سازمان‌های تعاونی، اتحادیه‌ای و سیاسی توده‌ای، بهره‌گیری از پارلماناریزم بورژوایی و نیز از کلیه ی نهادهای دموکراسی بورژوایی و چیزهای دیگر". (همانجا، ص ۶۰).

کل مارکسیزم نداد<sup>۱۱</sup>. با اینکه بنابه ایدئولوژی مارکسیست های ارتدکس و نیز حریفانشان که بر همان زمینه‌ی جزمگرایانه‌ی ایدئولوژیکی ایستاده‌اند، "پذیرش مارکسیزم" در این مرحله‌ی تازه‌ی تاریخی از جنبش نوین کارگری، هم در تنوری و هم در پراتیک شامل کل مارکسیزم می‌شود، اما واقعیت این است که حتی در تنوری نیز این پذیرش به چند "تنوری" اقتصادی، سیاسی و اجتماعی محدود می‌شده که از کلیت جهان بینی انقلابی مارکسیستی بیرون کشیده شده بودند و به همین سبب معنای کلی‌شان دگرگون شده و اغلب در محتوای ویژه‌ی خود نیز تحریف و مثله شده بودند. برجسته کردن و تأکید عامدانه بر سرشت دقیقاً "مارکسیستی" برنامه و کل تنوری این جنبش به هیچ وجه مربوط به زمانی نیست که جنبش کارگری سوسیال دموکراتیک جدید در پراتیک خود هنوز با خصلت مبارزاتی و انقلابی تنوری مارکس نزدیکی دارد و "هر دو پیرمرد در لندن"، و پس از مرگ مارکس در ۱۸۸۳ فریدریش انگلس به تنهائی، کماکان در این جنبش مستقیماً فعال‌اند. معمای قضیه اینجاست که این تأکیدها زمانی دیرتر صورت می‌گیرد، در دوره‌ای که در پراتیک اتحادیه‌ای و سیاسی آن گرایش‌های تازه‌ای پاگرفته‌اند که بعداً بیان ایدئولوژیکشان را در به اصطلاح "رویزیونیسم" می‌یابند. درست در همان زمانی که جنبش، تحت تأثیر دوره‌ی بحران و رکود [اقتصادی] سال‌های هفتاد، تحت فشار ارتجاع سیاسی و اجتماعی ناشی از شکست کمون پاریس در ۱۸۷۱، قانون [ضد] سوسیالیست‌ها در آلمان، شکست جنبش رو به رشد

<sup>۱۱</sup> - در این مورد ر. ک. نوشته‌ی من، Die materialistische Geschichtsauf fassung. Ein Auseinanderzug mit Karl Kautsky (درک ماتریالیستی تاریخ، مباحثاتی با کارل کائوتسکی) که همین ناشر آن را منتشر کرده است، بخصوص آخرین بخش آن درباره‌ی "اهمیت تاریخی کائوتسکیزم" (این بخش در چاپ ناکامل Grünberg در Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, XIV, S. ۱۷۹ff. نیامده است.)

سوسیالیستی اتریش در ۱۸۸۶ و سرکوب خشونت بار جنبش هشت ساعت کار در آمریکا در ۱۸۸۶، از لحاظ گرایش پراتیکی بالاترین درجه‌ی انقلابیگری را داشت، تنوری آن عمدتاً "پوپولیستی"، دموکراتیک، لاسالینی، دوربنگی و تنها بسته و گریخته "مارکسیستی" بود<sup>۱۲</sup>. و تنها از درون شرایط پراتیکی تغییر یافته‌ی دوره‌ی بعد، زمانی که در سال‌های نود در اروپا و به ویژه در آلمان بار دیگر اقتصاد رونق یافت و پس از عفو عمومی مبارزان کمون در فرانسه در ۱۸۸۰، لغو قانون ضدسوسیالیست ها در ۱۸۹۰ در آلمان، نخستین نشانه‌های بهره‌گیری "دموکراتیک‌تر" از قهر دولتی در قاره‌ی اروپا ظاهر شدند، اعتراف صوری به کل مارکسیزم به مثابه‌ی نوعی دفاع تئوریکی و تسلای متافیزیکی شکل گرفت. به این اعتبار می‌توان رابطه‌ی عموماً پذیرفته شده بین "مارکسیزم" کائوتسکی و "روزیونیزم" برنشتاین را درست وارونه کرد و مارکسیزم ارتدکس کائوتسکی را روی دیگر، یا نقطه‌ی مقابل و قطب تکمیل کننده‌ی روزیونیزم برنشتاین دانست<sup>۱۳</sup>.

با توجه به این وضعیت تاریخی واقعی، تمام ایرادات منتقدین مارکسیست ارتدکس مبنی بر اینکه گویا من نسبت به شکل "بدوی" نخستین روایت تاریخی از تنوری مارکس- انگلس تعلق خاطر دارم و گویا تکامل مثبت این شکل آغازین مارکسیزم را، چه توسط خود مارکس و انگلس و چه توسط

<sup>۱۲</sup> - ر. ک. مکاتبات مارکس و انگلس که در "نقد برنامه‌ی کوتا" منتشر شده توسط من به چاپ رسیده اند، و نیز به نکات مربوطه در مقدمه‌ی من (S. ۶ff). یک مرجع مهم دیگر برای تشریح این رابطه نامه‌های فریدریش انگلس به برنشتاین از ۱۸۸۱ تا ۱۸۹۵ است که در این فاصله (برلین ۱۹۲۵) منتشر شده اند.

<sup>۱۳</sup> - در این مورد بویژه ر. ک. گزارش‌های هماهنگ برنشتاین و کائوتسکی راجع به تعبیری که در این زمان در رابطه‌ی آنان نسبت به تئوری مارکسیزم و نیز در رابطه‌ی نظری ایشان با یکدیگر رخ داده است. این کار، این افسانه را که تئوری سوسیال دموکراسی پیش از "تجدیدنظر" برنشتاین صریحاً و مؤکداً سرشت "مارکسیستی" داشته از بنیاد تصحیح می‌کند:

Meiner, Volkswirtschaftslehre in Selbstdarstellung, Leipzig. ۱۹۲۴ S.

۱۲ ff (Bernstein) und S. ۱۳۴ ff (Kautsky)

مارکسیست‌های بعدی در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، ندیده‌می‌گیرم، نه فقط بی‌دلیل، که مهم‌اند. "مارکسیزم بین الملل دوم" که ظاهراً بایستی به عنوان پیشرفت مثبتی در تئوری اولیه‌ی مارکس، انگلس در نظر گرفته شود، در واقعیت صورت تاریخی تازه‌ای از تئوری طبقاتی پرولتاریاست که از شرایط پراتیکی جدید مبارزه‌ی طبقاتی در عصر تاریخی تازه‌ای برآمده و رابطه‌اش نسبت به تئوری مارکس، انگلس، چه در شکل اولیه‌اش و چه در شکل تکامل یافته‌ی بعدی‌اش، کاملاً متفاوت و اساساً بسیار بغرنج‌تر از آن چیزی است که کسانی که از یک پیشرفت مثبت، یا برعکس از یک رکود تمام‌عیار، یسرفت و انحطاط تئوری مارکس در "مارکسیزم بین الملل دوم" سخن می‌گویند تصور می‌کنند. مارکسیزم مارکس و انگلس، برخلاف آنچه کائوتسکی (رسماً فقط در مورد شکل اولیه‌اش، یعنی "مارکسیزم بدوی ماتیفست کمونیزم"، اما در واقع در مورد کلیه‌ی اجزاء انقلابی تئوری مارکس، انگلس در دوره‌ی بعد نیز) ادعا می‌کند، به هیچ وجه تئوری سوسیالیستی‌ای نیست که از نقطه نظر جنبش کارگری امروزی "عقب افتاده" باشد. از طرف دیگر، مارکسیزم مارکس و انگلس، نه آنگونه که نمایندگان گرایش‌های انقلابی در درون مارکسیزم ارتدکس سوسیال دموکراسی در سرآغاز سومین دوره‌ی تحول در اواخر قرن گذشته اینجا و آنجا مدعی می‌شوند و امروزه نیز هنوز برخی از مارکسیست‌ها ادعا می‌کنند، تئوریهی نیست که به نحوی اعجاز‌آمیز تحولات بعدی جنبش طبقه‌ی کارگر را برای آینده‌ی نامعلوم به طور نظری پیشگویی کرده باشد، آنچنان که مثلاً بتوان گفت که جنبش پراتیکی این طبقه نسبت به تئوری خود عقب‌تر است و تنها در سیر تکامل آتی خود اندک اندک چارچوبی را که تئوری از پیش برایش تعیین کرده پُر می‌کند<sup>۱۴</sup>. برعکس، می‌توان این

<sup>۱۴</sup> - مارکس نیز، علی‌رغم این سخن معروف‌اش که من خود "مارکسیست نیستم"، گاه‌گاه

عدم تناسب بین تنوری بسیار پیشرفته‌ی انقلابی "مارکسیستی" و پراتیک بسیار عقب مانده نسبت به این تنوری و حتی گاه مستقیماً متناقض با آن را- که در حزب سوسیال دموکرات آلمان عملاً از زمان تبدیل اش به یک حزب "مارکسیستی" (روندی که در ۱۸۹۱ با برنامه‌ی ارفورت به تدوین کائوتسکی-برنشتاین کامل شد) موجود بود و بعداً همه‌ی نیروهای زنده‌ی حزبی (چه راست و چه چپ!) وجود آن را هر چه آزردهنده تر حس می کردند و تنها مارکسیست های ارتدکس میانه در انکار آن اصرار می ورزیدند- به سادگی چنین توضیح داد که در این مرحله‌ی تاریخی "مارکسیزم" برای جنبش کارگری، که در بست آن را پذیرفته بود، از همان آغاز نه یک تنوری واقعی، یعنی "صرفاً بیان عام جنبشی تاریخی که واقعاً برای خود سیر می کند" (مارکس)، بلکه همواره یک ایدئولوژی بوده که ساخته و پرداخته "از

از این درک تا حدی جزمگرایانه و ایدئالیستی از رابطه‌ی تنوری مارکسیستی اش با جلوه های بعدی و واقعی جنبش طبقه‌ی کارگر میرا نبوده است. به عنوان مثال می توان نگاه کرد به نقد برنامه‌ی گوتا (۱۸۷۵) که در آن بارها از "پسروی های تکاندنده‌ی تنوریک" این طرح برنامه نسبت به شناخت بهتری که در گذشته تحصیل شده بود و نیز از "سوء قصد رسوایی برانگیزی که نویسندگان این طرح" نسبت به نظرات رایج بین توده های حزبی مرتکب می شوند، شکوه می کند. اما بعداً مبارزین چپ رادیکال با رویویونیزم و مارکسیست های ارتدکس میانه رسماً از این درک یک سیستم ساختند و سعی کردند "توقف" در جریان پیشرفت تنوریکی را که خود تصور کرده بودند به کمک این سیستم توضیح دهند. به عنوان مثال، روزا لوکزامبورگ در مقاله ای که در ۱۹۰۳. ۳. ۱۴ Vorwärts چاپ شده در کمال جدیت ادعا می کند "رکود تنوریکی" که اکنون در جنبش احساس می شود از آن رو نیست که "ما در مبارزه‌ی پراتیکی از مارکس پیش افتاده ایم، بلکه برعکس، چون مارکس در آفرینش علمی خود بر ما به عنوان حزب رزمنده‌ی عملی سبقت گرفته است؛ نه چون مارکس تکافی نیازهای ما را نمی کند بلکه چون نیازهای ما هنوز برای احراز اندیشه‌ی مارکس کافی نیستند." و مارکسیست آزوده ای چون ریازانف (Rjasanow) که در ۱۹۲۸ این مقاله را در مجموعه ای به نام کارل مارکس، اندیشمند، انسان و انقلابی دوباره به چاپ می رساند، از دیدگاه امروزی خود به این عبارات لوکزامبورگ که تقریباً سی سال پیش نوشته شده اند تنها یک توضیح را می افزاید، و آن اینکه "پراتیک انقلاب روسیه ثابت کرده است که هر مرحله‌ی تکاملی جدید و بالاتر در مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا قادر است از زردخانه‌ی بی پایان تنوری مارکسیستی پیوسته سلاح های تازه ای متناسب با نیازهای مرحله‌ی تازه‌ی مبارزه‌ی رهایی بخش طبقه‌ی کارگر برگیرد." (همانجا ص ۷). این سخن قطعاً نمی تواند رابطه‌ی تنوری و پراتیک را که روزا لوکزامبورگ بر سر می ایستاند، بار دیگر برپا کند.

بیرون" گرفته شده بود. این یعنی ساختن فضیلتی جاودانه از ضرورت زمانه، آنگاه که "مارکسیست های ارتدکسی" مثل کائوتسکی و لنین با حرارت تمام برای این نظر مبارزه می کنند که سوسیالیزم را تنها "از بیرون"، از سوی روشنفکران بورژوا که به جنبش کارگری پیوسته اند می توان به جنبش طبقه ی کارگر وارد کرد<sup>۱۰</sup> و آنجا که حتی چپ های رادیکال مثل روزا

<sup>۱۰</sup> - ر. ک. پلمیک کائوتسکی در Neue Zeit, XXI, S. ۶۸ff علیه طرحی که جهت تدوین مجدد برنامه ی هاینفلد (Heinfeld) در ۱۹۰۱ به کنگره ی حزبی وین ارائه شده بود. در جایی از این طرح آمده بوده که پرولتاریا در جریان مبارزاتی که سیر تحول سرمایه داری به او تحمیل می کند نسبت به امکان و ضرورت سوسیالیزم آگاهی می یابد. کائوتسکی این جمله را به درستی چنین معنی می کند: "آن وقت به نظر می آید که آگاهی سوسیالیستی نتیجه ی ناگزیر و مستقیم مبارزه ی طبقاتی پرولتاریاست." و ادامه می دهد: "و حال آنکه این به هیچ وجه صحیح نیست. بدیهی است که سوسیالیزم به مثابه ی یک آموزش، همانقدر در روابط اقتصادی کنونی ریشه دارد که مبارزه ی طبقاتی پرولتاریا در آن ریشه دارد و عیناً نظیر این، مبارزه ی طبقاتی همانقدر هم از مبارزه علیه فقر و مسکنت توده ها، که زاینده ی سرمایه داری است، ناشی می گردد، لیکن سوسیالیزم و مبارزه ی طبقاتی یکی زاینده ی دیگری نبوده، بلکه در کنار یکدیگر به وجود می آیند، و پیدایش آن ها معلول مقدمات مختلفی است. آگاهی سوسیالیستی کنونی فقط برپایه ی معلومات عمیق علمی می تواند پدیدار گردد. در حقیقت، علم اقتصاد زمان حاضر به همان اندازه پیش شرط تولید سوسیالیستی است که تکنیک کنونی هست، و حال آنکه پرولتاریا، با تمام تمایل خود، نه این را می تواند به وجود آورد و نه آن را؛ هر دوی آن ها از سیر جریان اجتماعی کنونی ناشی می شوند. حامل علم هم پرولتاریا نبوده بلکه روشنفکران بورژوازی هستند. سوسیالیزم کنونی نیز در مغز افرادی از این قشر پیدا شده و توسط آن ها به پرولتارهایی که از حیث تکامل فکری خود برجسته اند منتقل می گردد و آن ها سپس آن را در جایی که شرایط مقتضی است در مبارزه ی طبقاتی پرولتاریا وارد می نمایند. بدین طریق آگاهی سوسیالیستی چیزی است که از خارج، داخل مبارزه ی طبقاتی پرولتاریا شده و نه یک چیز خود بخودی که از این مبارزه ناشی شده باشد. مطابق همین اصل هم بود که در برنامه ی قدیمی هاینفلد به طور کاملاً منصفانه ای گفته شده بود که وظیفه ی سوسیال دموکراسی عبارت از این است که آگاهی نسبت به موقعیت پرولتاریا و معرفت نسبت به وظایف وی را در ذهن پرولتاریا وارد سازد. هرگاه آگاهی مذکور خودبخود و از مبارزه ی طبقاتی ناشی می شد دیگر احتیاجی به گفتن این نمی بود." (همانجا S. ۷۹ff، [ترجمه ی فارسی: نقل از منتخب آثار لنین، ص ۸۷-۸۸، با اندکی تغییر]). یک سال بعد (۱۹۰۲) لنین در برنامه ی سیاسی معروف خود، چه باید کرد؟ در نقطه ای تعیین کننده به این اظهارات کائوتسکی متوسل می شود و این سخنان "به مورد و بسیار مهم کائوتسکی" را عیناً نقل می کند و به صراحت نتیجه می گیرد که "از ایدئولوژی مستقلی که خود توده های کارگر در همان جریان جنبش خود به وجود آورده باشند نمی تواند حرفی در میان باشد." (منتخب آثار، "چه باید کرد؟"، ص ۸۸). در بسیاری جاهای دیگر این کتاب، مثلاً ص ۸۴ [چه باید کرد؟] به جملاتی از این قبیل می توان برخورد که جای هیچ ابهامی باقی نمی گذارند: "تاریخ تمام کشورها گواهی می دهد که طبقه ی کارگر با قوای

لوکزامبورگ از "رکود در مارکسیزم" سخن می‌گویند و آن از یکسو در قدرت خلاقیت ذهنی مارکس که در آن زمان به تمام ابزارهای کمکی آموزش طبقاتی بورژوازی مجهز بوده ریشه‌یابی می‌کنند و از سوی دیگر در شرایط بود اجتماعی پرولتاریا در جامعه‌ی امروزی، شرایطی که در سراسر عصر سرمایه‌داری بدون تغییر همواره برقرار خواهند ماند<sup>۱۶</sup>. توضیح ماتریالیستی این تضاد آشکار بین تئوری و پراتیک در بین الملل "مارکسیستی" دوم و در عین حال معقول تمامی معماهایی که مارکسیست‌های ارتدکس آن دوره برای تبیین آن اندیشیده‌اند، در این واقعیت تاریخی است که آن زمان که جنبش کارگری "مارکسیزم" را بطور صوری به عنوان ایدئولوژی پذیرفت علی‌رغم پایه‌ی گسترده‌اش در پراتیک واقعی خود به چنان اوجی از پیشرفت عمومی و نیز تئوریک‌نرسیده بود که کل جنبش انقلابی و همراه آن مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا در گذشته در آخرین فاز نخستین چرخه‌ی رشد تاریخی سرمایه‌داری - که پایان آن مصادف با اواسط قرن (نوزدهم) است- بر پایه‌ی ای محدودتر بدان دست یافته بود. در آن زمان جنبش کارگری به درجه‌ی بالایی از رشد نائل شده بود، اما در اواسط قرن موقتاً به توقف کامل رسید و تنها بعداً تحت شرایط

---

خود منحصرأ می‌تواند آگاهی تردیونونیستی حاصل نماید، یعنی اعتقاد حاصل کند که باید تشکیل اتحادیه بدهد، بر ضد کارفرمایان مبارزه کند و دولت را مجبور به صدور قوانینی بنماید که برای کارگران لازم است و غیره. ولی آموزش سوسیالیزم از آن تئوری‌های فلسفی، تاریخی و اقتصادی نشوونما یافته است که نمایندگان دانشور طبقات دارا و روشنفکران تتبع نموده‌اند."

<sup>۱۶</sup> - منبع ذکر شده در یادداشت ۱۱: Rjasanow.S.۶۳ff. در اثر لئون تروتسکی، ادبیات و انقلاب نیز، که در پایان ۱۹۲۳ به زبان روسی و یک سال بعد توسط Verlag für Literatur und Revolution (وین ۱۹۲۴) به آلمانی منتشر شد، این تز روزا لوکزامبورگ به نحو غربی تکرار و بسط داده شده است که "طبقه‌ی کارگر تنها پس از تحقق رهایی کامل از موقعیت کنونی طبقاتی‌اش قادر خواهد بود علم و هنر از آن خود را بیافزیند." و اینکه تنها در جامعه‌ی سوسیالیستی است که، بالاخص، روش تحقیق مارکس تحت تصرف کامل پرولتاریا- که دیگر به مثابه‌ی پرولتاریا اصلاً وجود ندارد- در خواهد آمد. Literatur und Revolution و S.۱۱۳ff. و به ویژه S.۱۲۷ff.

عینی جدیدی دوباره به تدریج جان گرفت. مارکس و انگلس نیز که در آغاز تئوری انقلابی خود را در ارتباط مستقیم با جنبش پراتیکی انقلابی تدوین کرده بودند در دوره‌ی رکود می‌توانستند آن را تنها به عنوان تئوری بسط دهند. مسلم است این تکامل تئوری مارکس و انگلس هرگز حاصل مطالعات "صرفاً تئوریکی" نبوده بلکه در عین حال تازه ترین تجارب پراتیکی را نیز که در اشکال گوناگون مبارزه‌ی طبقاتی نوحاسته کسب می‌شوند منعکس می‌کند. اما تردیدی هم نیست که این تئوری که در زمینه‌ی نظری هر چه بیش تر به کمال می‌رسد اکنون دیگر با پراتیک جنبش کارگری هم عصرش مستقیماً پیوند ندارد، بلکه این دو روند، یعنی تکامل تئوری قدیمی که در عصر تاریخی سابق شکل گرفته تحت شرایط تاریخی جدید و پراتیک جدید جنبش کارگری، در کنار هم و بالنسبه مستقل از هم پیش می‌روند. و درست همین نکته است که روشن می‌کند چگونه تئوری مارکسیستی در این دوره، هم در کلیت خود و هم در وجه فلسفی‌اش، توانست در آثار مارکس و انگلس و نیز معدودی از شاگردانشان، به معنای کامل کلمه "نابهنگام" به چنان تراز بالایی برسد و باز هم فراتر رود، و همچنین توضیح می‌دهد که چرا پذیرش واقعی و نه صرفاً صوری این تئوری بسیار پیشرفته از سوی جنبش پراتیکی طبقه‌ی کارگر، که در آخرین ثلث قرن نوزدهم از نو پا گرفته بود، به هیچ وجه امکان پذیر نبوده است.<sup>۱۷</sup>

<sup>۱۷</sup> - این مسأله در نوشته‌ی من S. ۱۱۹ff Auseinandersetzung mit Kautsky به تفصیل بحث شده است.



دومین نقطه‌ی حمله‌ی مهم منتقدین مارکسیست ارتدکس، چه در هینت سوسیال دموکرات و چه کمونیست، مربوط می‌شود به بینشی که در مارکسیزم و فلسفه از آن دفاع شده، یعنی [لزوم] پرداختن به وظیفه‌ی ای که بر اثر بازنگری مجدد به مسأله‌ی مارکسیزم و فلسفه در این سومین دوره‌ی تحول مارکسیزم که از اواخر قرن گذشته آغاز شده و هم اکنون نیز ادامه دارد، در پیش رو قرار می‌گیرد. این وظیفه از نظر نوشته‌ی مارکسیزم و فلسفه در آن است که در برابر بی‌اعتنایی و کم‌بها دادن به محتوای انقلابی فلسفی آموزه‌ی مارکس- انگلس که در دوره‌ی قبل نزد گرایش‌های مختلف مارکسیستی در اشکال گوناگون، اما همگی با نتیجه‌ای یکسان، به چشم می‌خورد، بایستی به جنبه‌ی فلسفی مارکسیزم بار دیگر اعتبار بخشید. و به این ترتیب آن نوشته در تعارض با همه‌ی جریان‌های مارکسیستی، چه در آلمان و چه در سطح بین‌المللی، قرار گرفت که در دوره‌ی پیشین آگاهانه تحت عنوان مارکسیزم کانتی، ماخی یا هر "رویزیونیسم" فلسفی دیگر بر صحنه ظاهر شدند، و نیز در تضاد با آن خط سیر اصلی‌ای قرار گرفت که در گرایش میانه‌ی حاکم بر مارکسیزم ارتدکس سوسیال دموکراسی هر چه بیش‌تر به درکی بیگانه با فلسفه، اثباتی- علمی از مارکسیزم راه برده بود و حتی انقلابیون ارتدکسی همچون فرانتس مهرینگ نیز با طرد تمامی "مغزیافته‌ها"ی فلسفی خراج‌گذار آن شده بودند. اما چنانکه به زودی معلوم شد، فورمولبندی من از وظیفه‌ی انقلابی در عرصه‌ی فلسفه در دوره‌ی کنونی احتمالاً شدیدتر از همه با آن گرایش سومی در تضاد بوده است که این اواخر

عمدتاً در دو جناح مارکسیزم روسی شکل گرفته است و در مرحله‌ی کنونی تکامل اش به ویژه از سوی نظریه پردازان "مارکسیزم-لنینیسم" بلشویکی جدید نمایندگی می‌شود.

برخورد فوق العاده خصومت آمیزی که نسبت به مطالعات مارکسیستی دیالکتیکی جرج لوکاچ پس از انتشار در ۱۹۲۳ و نیز به چاپ اول نوشته‌ی من در همین سال در مطبوعات احزاب کمونیست روسیه و دیگر کشورها به عمل آمد تا حد زیادی به این خاطر بوده است که درست در این زمان، یعنی در دوره‌ای که پس از مرگ لنین نزاع مدعیان بر سر میراث او، که در زمان حیات او آغاز شده بود، با شدتی چندین برابر ادامه داشت و از طرف دیگر کمونیسم بین المللی غرب به واسطه‌ی وقایع اکتبر و نوامبر ۱۹۲۳ در آلمان در پراتیک سیاسی خود شکست سنگینی را متحمل شده بود، رهبری حزب کمونیست روسیه تحت شعار "ترویج لنینیسم" دست به مبارزه برای "بلشویزه کردن" ایدئولوژیک تمامی احزاب غیرروسی عضو بین الملل کمونیستی زده بود<sup>۱۸</sup>. یک جزء عمده و اساسی از این ایدئولوژی "بلشویکی" عبارت بود از یک ایدئولوژی شدیداً فلسفی، که داعیه‌ی بازسازی فلسفه‌ی راستین و تحریف نشده‌ی مارکسیستی را داشت و بر این مبنا می‌کوشید با تمامی گرایش‌های فلسفی دیگری که از درون جنبش نوین کارگری سر بر می‌آورند مقابله کند.

این فلسفه‌ی مارکسیستی-لنینیستی در پیشروی اش به سمت غرب در نوشته‌های لوکاچ، من و دیگر کمونیست‌های "اروپای غربی" با گرایش فلسفی متقابلی در درون خود بین الملل کمونیستی برخورد کرد، و با این

<sup>۱۸</sup> - ر.ک. مقاله‌ی برنامه‌ای من، "لنین و کمینترن"، که در نشریه‌ی علمی حزب کمونیست آلمان Die Internationale, ۱۹۲۴, S.۳۲۰ff در آستانه‌ی پنجمین کنگره‌ی جهانی بین الملل کمونیستی به چاپ رسید.

برخورد عملاً دو گرایش انقلابی که تا آن زمان منحصرأ بر سر مسائل سیاسی و تاکتیکی با یکدیگر رودر رو شده بودند<sup>۱۹</sup> برای نخستین بار در یک بحث فلسفی مستقیم با هم درگیر شدند، دو گرایشی که هر دو در بطن بین الملل سوسیال دموکراسی در دوره ی پیش از جنگ شکل گرفته بودند و در بین الملل کمونیستی از همان آغاز تنها به صورتی ظاهری وحدت داشتند. این بحث فلسفی بنا به علل تاریخی معینی، که خود [جداگانه] بایستی بررسی شوند، تنها پژواک ضعیفی بود از مشاجرات سیاسی و تاکتیکی ای که چند سال پیش از آن در میان این دو گرایش که با قوایی نابرابر جریان داشت و پس از مدت کوتاهی به واسطه ی مبارزات سیاسی فراکسیونی که از ۱۹۲۵ بار دیگر در حزب کمونیست روسیه از سر گرفته شد و بعد از آن با شدت فزاینده ای در تمامی احزاب کمونیستی دنبال شد، به تعطیل گراند؛ با این همه به سخن یک منتقد روسی (که آگاهی جامعی نسبت به موقعیت تنویریکی هر دو اردوگاه دارد به مثابه ی نخستین تلاش برای درهم شکستن "نفوذ ناپذیری متقابل" دوطرفه ای که تا آن زمان بین مواضع ایدئولوژیک کمونیزم روسی و کمونیزم روسی و کمونیزم غربی برقرار بود<sup>۲۰</sup>، در چارچوب کلی تحولات [این دوره]

---

<sup>۱۹</sup> - در اینجا می توان انتقادات شدیدی را به خاطر آورد که روزا لوکزامبورگ و کارل لیبکنشت در همان نخستین دوره ی انقلاب روسیه و پیش از تأسیس رسمی بین الملل کمونیستی بر سیاست و تاکتیک بلشویکی وارد می کردند؛ و نیز مناقشاتی که بین جریان چپ رادیکال به رهبری کمونیست های هلندی پانه کوک (Pannekoek) و گورتر (Gorter) با جریان بلشویستی- روسی به رهبری لنین جریان داشت و در سال های ۲۱- ۱۹۲۰ به اوج خود رسید.

<sup>۲۰</sup> - ر.ک. کار مطالعاتی مارکس ورنر (ا. شیففرین) در باره ی "مارکسیزم شوروی" در Gesellschaft, IV, ۷. S. ۴۲ff که پژوهشی است مشروح و به ویژه به خاطر بهره گیری فراوان از اسنادی که تنها به زبان روسی موجودند، برای خواننده ی غیرروسی بسیار کارساز. در این مورد باید از یکسو توجه داشت که این مقایسه ی انتقادی کمونیزم روسی و غربی توسط یکی از مخالفین سیاسی حزب حاکم در روسیه ی شوروی امروزی صورت می گیرد، ولی از سوی دیگر، اینکه مؤلف به عنوان یک پلخانفیست ارتدکس از لحاظ جهان بینی در جبهه ی مارکسیزم روسی است. در نتیجه انتقاد او به هیچ وجه متوجه ی کل ساخت تاریخی "مارکسیزم شوروی" نیست بلکه تنها بر علیه تازه ترین اشکال کاریکاتور شده ای است که باعث می شوند

از اهمیت مقطعی نه چندان اندکی برخوردار است. چنانچه بخواهیم این نزاع فلسفی سال ۱۹۲۴ را در فورمول کوتاهی خلاصه کنیم بدون آنکه صورت ایدئولوژیکی را که در آن زمان در ذهن شرکت کنندگانش داشت خدشه دار شود، می توانیم بگوئیم که این مشاجره در واقع رویارویی تعبیر لنینی از ماتریالیزم مارکس-انگلس<sup>۲۱</sup> بود. که در آن زمان در روسیه به صورت کیش در آمده بود. با دیدگاه های جرج لوکاچ و چندتن دیگر از نظریه پردازان احزاب کمونیست مجارستان و آلمان<sup>۲۲</sup> که به درجات مختلف "پیروان" لوکاچ قلمداد

این مارکسیزم نه به مثابه ی "پیشرفت و تکامل" سنن ثنوریکی مارکسیزم روسی بلکه به صورت "مسخ و انحطاط" آن جلوه گر شود. ("بدیهی است که در مورد مارکسیزم شوروی هیچ مسئولیتی متوجه پلخائف نیست"). به همین جهت نیز شیفرین درکی بسیار ایدئولوژیکی و سطحی از علل این امر دارد که چرا "برای کمونیست های اروپای غربی- و حتی کلی تر- برای تمام مارکسیست های چپ و همه ی کسانی که از لحاظ ایدئولوژیکی مثلاً با سنت های نظری روزا لوکزامبورگ و فرانتس مهرینگ تربیت شده اند، فوق العاده دشوار و تقریباً غیرممکن است که خود را به لحاظ ذهنی با مارکسیزم روسی سازگار کنند. او این پدیده را از یکطرف به نحوی کاملاً ایدئولوژیکی چنین توضیح می دهد که مارکسیزم چپ رادیکال غربی فاقد "سنت های روشنگری مارکسیزم روسی در پشت سر خود" است، و از طرف دیگر به صورتی سطحی منشاء آن را در این می بیند که مارکسیزم روسی به مثابه یک "ایدئولوژی دولتی به نحو کاملاً خاصی شکل گرفته" و "متناسب با [قامت] وظایف کاملاً معین دولت شوروی بریده شده است." او (S. ۶۳ff) جهت توضیح اختلافات موجود در ثنوری سیاسی بین کمونیزم اروپای غربی و رادیکالیزم چپ مقدم بر آن از یکسو و بلشویزم روسی از سوی دیگر علل تاریخی و طبقاتی معینی را پیش می کشد، اما درک نمی کند که همین ها علل واقعی و عمیق تر تضادهای سیاسی- ایدئولوژیکی بین مارکسیزم انقلابی روسی و اروپای غربی نیز هستند.

<sup>۲۱</sup> - در این باره ر. ک. دو نوشته ی کوتاه از دوبرورین (A. Deborin) که در سال ۱۹۲۴ منتشر شده اند: لنین، ماتریالیست رزمنده و نامه های لنین به ماکسیم گورکی، ۱۹۰۸-۱۹۱۳؛ و نیز اثر برنامه های لنین، ماتریالیزم و امپریوکریتسیزم، اشاراتی انتقادی در باره ی فلسفه ی ارتجاعی، که ترجمه ی آلمانی آن با سه سال تأخیر در ۱۹۲۷ انتشار یافت. عقبدار این سلسله از منابع جزوه ی محقری است از لوپل که با تأخیر بسیار در ۱۹۲۹ منتشر شده است:

J. Luppold, Lenin und die Philosophie (Zur Frage des Verhältnisses der Philosophie zur Revolution)

<sup>۲۲</sup> - ر. ک. ضدانتقاد فلسفی دوبرورین بر دیدگاه هایی که لوکاچ در کتابش، تاریخ و آگاهی طبقاتی از آن ها دفاع کرده بود (مقاله ی "لوکاچ و نقدش بر مارکسیزم" در گاهنامه ی Arbeiterliteratur, Nr ۱۰, s. ۶۱۰ff که در ۱۹۲۴ در وین توسط Verlag für Literatur und Politik منتشر شده است). در آنجا (S. ۶۱۸) وضعیت آنگونه که در آن زمان در ذهن

می شوند و ادعا می شد که در "انحراف" از آن کیش به سمت ایده آلیزم، نقد شناخت فلسفی کانت و دیالکتیک ایده آلیستی هگل گرایش دارند.

در رابطه با نوشته‌ی مارکسیزم و فلسفه، بخشی از اتهام "انحراف ایده آلیستی" مبتنی است بر انتساب نظراتی به نویسنده که در آن نوشته ابدأ صحبتی از آن‌ها در میان نیست، و حتی در مواردی به صراحت رد شده اند، از جمله تکذیب ادعایی "دیالکتیک طبیعت"<sup>۲۳</sup>. اما بخش دیگری از این حملات متوجه دیدگاه‌هایی است که در مارکسیزم و فلسفه واقعاً مورد دفاع قرار گرفته‌اند، به ویژه چیزی که بارها در آن نوشته تصریح شده است، یعنی رد دیالکتیکی آن "رنالیزم ساده انگارانه"<sup>۲۴</sup> که "به اصطلاح عقل سلیم، این

---

نمایندگان برجسته‌ی "لنینیزم" فلسفی منعکس بوده چنین ارائه می شود: "لوکاج هم اینک حواریون خود را دارد و به یک معنا مغز هدایت کننده‌ی یک گرایش تمام عیار است که کسانی از جمله رفیق گرش (رجوع کنید به کتاب او، مارکسیزم و فلسفه)، فوگاراسی (Fogarasi)، روا (Revai) و دیگران بدان تعلق دارند. در چنین وضعیتی نمی توان آنان را ندیده گرفت. ما باید حداقل اصول بنیادی این "جریان تازه‌ی" در مارکسیزم را به نقد بکشیم." و همچنین اظهارات مشابهی در پراودا در تاریخ ۲۵ ژوئیه‌ی ۱۹۲۴: "کتاب لوکاج باید توجه نظریه‌پردازان مارکسیزم را برانگیزد، چون پشت سر لوکاج جمع کاملی از کمونیست‌ها ایستاده‌اند: ک. کرش، روا، فوگاراسی و غیره" و نیز اینکه "کارل گرش جزو آن دسته از رفقای کمونیست آلمانی است که رفیق زینویف در پنجمین کنگره‌ی جهانی اشاره وار از آنان به عنوان نظریه پردازانی یاد کرد که در عرصه‌ی فلسفه از خط مارکسیزم ارتدکس منحرف شده‌اند." و نیز عبارات کاملاً مشابهی از طرف اغلب نظریه پردازانی که در موج تبلیغاتی که در آن دوره در کلیه‌ی نشریات و روزنامه‌های کمونیستی بر علیه این "انحراف" جدید به راه افتاده بود شرکت کردند.

<sup>۲۳</sup> - عین عباراتی که در مقاله‌ی فوق‌الذکر در پراودا، ۲۵ ژوئیه‌ی ۱۹۲۴، و نیز از سوی اغلب منتقدین دیگر کمونیست حزبی اظهار شده است. مقایسه کنید با آنچه در مارکسیزم و فلسفه ارائه شده و درست خلاف آن نظری را که در اینجا به من نسبت داده می شود، بیان می کند. همین امر در مورد ادعای دیگر منتقدین کمونیست حزبی، که به صورتی کلیشه‌ای تکرار می شود، نیز صدق می کند، اینکه من در این مسأله تمایزی جوهری بین دیدگاه انگلس و دیدگاه مارکس قائل شده‌ام. اما به نظر من واقعیت آن است که نوشته‌ی مارکسیزم و فلسفه چه در کلیت خود و چه در ارتباط با این مسأله‌ی مشخص (ر. ک. یادداشت ۷۵) همان اندازه (از یکجانبه نگری لوکاج و "روا" که در آن زمان دیدگاه‌های مارکس و انگلس را دو دیدگاه کاملاً متمایز از هم تلقی می کردند، به دور است که از برخورد جزمگرایانه و غیرعلمی "ارتدکس‌ها" که برایشان انطباق کامل و مطلق "تعالیمی" که دو پدر مقدس کلیسای صادر کرده‌اند، پیشاپیش رکن اعتقادی استوار و تزلزل ناپذیری را تشکیل می دهد.

بدترین متافیزیسین"، و نیز "علم مثبت" معمولی جامعه‌ی بورژوازی و در پی آن متأسفانه مارکسیزم عامیانه‌ی امروزی که از هرگونه اندیشیدن فلسفی به دور افتاده است، به یاری آن "بین آگاهی و برابر ایستایش خط فاصل روشنی می‌کشند" و آگاهی را (همانطور که انگلس نیز در ۱۸۷۸ دورینگ را به خاطر آن سرزنش کرده) "به مثابه‌ی چیزی مفروض، که از پیش در تقابل با هستی و با طبیعت قرار دارد می‌داند".

در آن زمان من بر این عقیده بودم که چنین نقدی بر درک بدوی، ماقبل دیالکتیکی و حتی ماقبل ترافرازانده از رابطه‌ی آگاهی و هستی از بدیهیات هر دیالکتیسین ماتریالیست و هر مارکسیست انقلابی است، و از این رو بیش از آنکه سعی در استدلال مشروح آن بکنم آن را مفروض گرفتم. اما با این نقد بدون آنکه خود واقف باشم، درست بر هسته‌ی آن جهان‌بینی "فلسفی" ای انگشت گذاشته بودم که در آن دوره قرار بود به عنوان شالوده‌ی آموزه‌ی ارتدکس جدید "مارکسیزم-لنینیزم" از مسکو در سراسر جهان کمونیست غرب تبلیغ و گسترش داده شود. و نمایندگان کارآزموده‌ی "مارکسیزم-لنینیزم" نوین روسی با سادگی ای که از دید فاسد "غربی" فقط می‌توان آن را "حالت معصومیت" فلسفی نامید با تکرار چند حرف اول الفبای "ماتریالیستی" آموخته‌ی خود به این حمله‌ی ظاهراً "آیده آلیستی" پاسخ گفتند.<sup>۲۴</sup>

<sup>۲۴</sup> - "کارل کُرش الفبای فلسفه‌ی مارکسیستی، [یعنی] تعریف حقیقت به مثابه انطباق تصور با شیئی که در بیرون آن واقع است، را "نقطه نظر متافیزیکی ساده انگارانه عقل سلیم بورژوازی" می‌خواند، بی آنکه بفهمد یا بخواهد که بفهمد که درست نقطه نظر خود وی (کُرش) در مورد این مسأله بورژوازی است. آمیزه ای آیده آلیستی از فلسفه‌ی همانی (Identitätsphilosophie) و ماخیزم. ("یراودا، ۲۵ ژوئیه ی ۱۹۲۴). ناشر مفسر منتقد ترجمه‌ی روسی مارکسیزم و فلسفه، بامل نیز استدلال مشابهی می‌کند. او در مقدمه‌ی خود (ص. ۱۹) سخنان مرا درباره‌ی پیامدهای این "نقطه نظر متافیزیکی ساده انگارانه‌ی عقل سلیم

در اینجا به نظر می‌رسد درگیری نظری واقعی با فلسفه‌ی ماتریالیستی لنین، که علی‌رغم برخی ناسازگاری‌های غریب و تناقض‌های فاحش درونی‌اش توسط نسخه‌برداران او در روسیه‌ی شوروی در مجموع رسماً تا به امروز حفظ شده است، وظیفه‌ای ثانوی باشد، زیرا خود لنین در زمان حیاتش فلسفه‌ی خود را در درجه‌ی اول بر برهان‌های نظری استوار نمی‌کرد، بلکه در برابر فلسفه‌های کانتی، ماخیستی و دیگر فلسفه‌های ایده‌آلیستی "زیانبخش" برای پرولتاریا، بیش‌تر بر پایه‌ی دلایل پراتیکی-سیاسی به مثابه‌ی تنها فلسفه‌ی "سودمند" برای پرولتاریای انقلابی در دفاع از آن می‌کوشد. این نکته در مکاتبات دوستانه‌ی لنین با ماکسیم گورکی در دوره‌ی بعد از انقلاب اول روسیه در ۱۹۰۵ بر سر مسائل "فلسفی" به روشنی و بدون ابهام قابل مشاهده است. در این نامه‌نگاری‌ها لنین بارها و بارها می‌کوشد دوست صمیمی، اما حریف فلسفی‌اش گورکی را متقاعد کند که "یک فرد حزبی، زمانی که نسبت به خط‌آمیز بودن و زیان آور بودن یک نظریه‌ی معین اطمینان حاصل کرد موظف است بر علیه آن اقدام کند" و اینکه مهم‌ترین کاری که او در مورد چنین "مبارزه‌ی مطلقاً اجتناب‌ناپذیر"ی می‌تواند بکند آن است که در جریان این مبارزه "توجه داشته باشد که کار عملاً ضروری

بورژوازی" برای موضعگیری تئوریکی و پراتیکی نسبت به، به اصطلاح "ایدئولوژی‌های متعالی‌تر" (ص ۲۰/۲۰ همین کتاب) عیناً نقل می‌کند و سپس تمامی این عبارات و ملاحظاتی را که به دنبال آن می‌آیند "به کلی نامفهوم" می‌خواند و این سؤال اتهام‌آمیز را طرح می‌کند که "وقتی برای رفیق کُرش نقطه نظری که حقیقت را به عنوان انطباق تصور با شیء" تصویری شده‌ی" خارج از آن تعریف می‌کند "نقطه نظر متافیزیکی ساده‌انگارانه‌ی عقل بورژوازی" است، آیا او باز هم خود را یک مارکسیست ماتریالیست می‌داند؟ آیا باز هم باید خاطرنشان کرد که دیدگاه او در مورد این مسأله تسلیم در برابر تئوری شناخت ایده‌آلیستی است؟" ولی از آنجا که برابر این سؤال خردکننده می‌توان به سادگی سؤال متقابلی طرح کرد که، "در این صورت چرا اصولاً باید یکچنین اثر سرهم بندی شده‌ی ایده‌آلیستی را انتشار داد؟" منتقد تند زبان ناگهان به یاد مسئولیت‌اش به عنوان ویراستار می‌افتد و خواستار شرایط ملایم‌تری می‌شود: "اساس قضیه در این است که رفیق کُرش از مسائل معرفت‌شناسی مرتبط با مسأله‌ی مورد علاقه‌اش بی‌اطلاع است."

## حزبی از این طریق لطمه نبیند" <sup>۲۰</sup>. و درست به همین ترتیب، اهمیت واقعی

<sup>۲۰</sup> - جملات نقل شده در متن از نامه ی لنین به تاریخ ۲۴ مارس ۱۹۰۸ گرفته شده اند- تأکیدها از خود لنین اند. از این نامه و مکاتبات بعدی لنین آشکارا دیده می شود که او به عنوان "فرد حزبی" تمامی پرسش های فلسفی را بدون ملاحظه تحت الشعاع منافع حزبی قرار می دهد. اما دبورین، ویراستار روسی ترجمه ی آلمانی اثر لنین، ماتریالیزم و امپریوکریپتسیزم، دست به افسانه سازی می زند و می گوید چنین وانمود کند که گویا بین موضع تاکتیکی علنی لنین و موضعی که مارکسیست های ارتدکس و ماتریالیست هایی مثل کائوتسکی در آن زمان از آن دفاع می کردند، در همان دوره نیز "تفاوتی بنیادی" وجود داشته است. همین نامه ی نقل شده ی لنین به گورکی که دبورین (همانجا S.XIXff) ادعای خود را بر آن استوار می کند، عملاً نه با یک اعلان جنگ صریح، بلکه با پیشنهاد دیپلوماتیک "بیطرفی مشروط" خاتمه می یابد، مشروط به معنای آنکه "باید تمامی این مشاجره را از [اختلافات] فراقسیون ها جدا کرد" (همانجا ص. ۲۹-۳۱)

ما در نخستین چاپ مارکسیزم و فلسفه در یادداشت ۶ به جوابیه ی خاصی اشاره کردیم که ویراستار نشریه ی روسی پرولتز، لنین، در همان زمان در شماره ی ۱۰ مارس ۱۹۰۸ Neue Zeit، به ویراستاری کائوتسکی به چاپ رساند. این جوابیه در پاسخ نکته ی انتقادی بود که در یکی از شماره های قبلی Neue Zeit راجع به اختلافات فلسفی در درون حزب سوسیال دموکرات روسیه بیان شده بود. لنین در این نوشته، [به نمایندگی] از طرف بلشویک های سوسیال دموکراسی روسیه به صراحت اظهار می کند: "این جدال فلسفی (یعنی همانطور که قبلاً گفته شد، "این سؤال که آیا مارکسیزم از لحاظ معرفت شناسی با اسپینوزا و هولباخ مخوانی دارد یا با ماخ و آوناریوس!") در واقع مسأله ی فراقسیون ها نیست و به اعتقاد ویراستاران، نباید هم بشود. هرگونه تلاشی برای علم کردن این اختلاف نظرها به عنوان مشخصه ی فراقسیون های درون حزب از ریشه برخطا است. در هر دو گروه فراقسیونی هم طرفداران ماخ و آوناریوس وجود دارند و هم مخالفان آن ها."

با این اظهارات او رسماً در همان موضعی قرار می گیرد که در نکته ی انتقادی فوق الذکر در Neue Zeit ۱۴ فوریه ی ۱۹۰۸ نیز پذیرفته شده بود، آنجا که مشاجره ی فلسفی را حاد شدن غیرضروری "اختلافات تاکتیکی بسیار جدی بین بلشویک ها و منشویک ها" می خواند. یک سال بعد کائوتسکی در نامه ای به تاریخ ۲۶ مارس ۱۹۰۹ به مهاجر روسی، بندیانیتس (Bendianit) مکرراً پیشنهادی می کند که در حزب بایستی ماخیزم "امر شخصی" اعلام شود؛ دبورین (در همانجا) به شدت به این پیشنهاد می تازد و آن را "از نظر هر مارکسیستی، بلاهتی که مثل روز روشن است" می خواند. اما هر تاریخدان بیطرفی باید اذعان کند که لنین در هر دو گفتار سال قبل خود، که بدان ها اشاره شد، ماخیزم را نه تنها در حزب بلکه حتی در فراقسیون نیز "امر شخصی" اعلام کرده است. و یک سال بعد، زمانی که در کنفرانس "ترکیب ترمیم شده ی هیئت سردبیری پرولتز" (یعنی عملاً مرکزیت حزب بلشویک در آن زمان) در پاریس انشعابی روی داد که مسائل فلسفی نیز در آن بی تأثیر نبوده اند- انشعابی نه بین فراقسیون های بلشویک و منشویک، بلکه در درون خود فراقسیون بلشویکی- لنین در جوابیه ی رسمی به اعلامیه ی جدایی با باگدانف، اعلان می کند که این واقعه به معنی جدا شدن باگدانف از فراقسیون بلشویکی است و نه از حزب، زیرا "فراقسیون حزب نیست؛ و حزب می تواند طیف گسترده ای از گرایش ها را در خود متحد کند، که افراطی ترین آن ها ممکن است مطلقاً با یکدیگر متضاد باشند." (بر گرفته شده از برگزیده آثار لنین به زبان فرانسه،



عمده‌ترین اثر فلسفی لنین به هیچ وجه در برهان های فلسفی ای نیست که وی به کمکشان به طور نظری با گرایش های مختلف ایده آلیستی در فلسفه‌ی نوین بورژوازی، که تحت عنوان کانت گرایبی بر جریان رویزیونیستی و به عنوان "امپریوکریتیسیزم" ماخی بر جریان میانه‌ی جنبش سوسیالیستی آن دوره تأثیرگذار بودند، مبارزه کرده و آن ها را "ابطال" کرده باشد، بلکه بیش تر در پیگیری و سرسختی فوق العاده ای است که او عملاً در مقابله و نابودی گرایش های فلسفی معاصرش به مثابه‌ی ایدنولوژی های که از نقطه نظر کار حزبی نادرست اند نشان می دهد.

مهم ترین نکته ای که باید در اینجا خاطر نشان کرد این است که <sup>۲۶</sup> پایه گذار این بازسازی فلسفه‌ی ماتریالیستی راستین مارکس و انگلس خود به خوبی آگاه بوده است که آنان پس از آنکه در سال های چهل یکبار برای همیشه با ایده آلایزم هگلی و هگلین ها قطع رابطه کردند، در سراسر دوره‌ی بعدی فعالیت تئوریک خود <sup>۲۷</sup> "در زمینه‌ی نظریه‌ی شناخت به این اکتفا کردند که اشتباهات

---

جلد ۲، ص ۳۲۹ پانوشت ۲، که توسط ویراستاران، پ پاسکال با دقت و وسواس تفسیر شده است.

[V.I.Lenin, Pages choisies, Band I und II, Paris, ۱۹۲۶u. ۱۹۲۷] به این ترتیب، لنین و کائوتسکی در مورد این مسأله هنوز هم رسماً موضعی یکسان دارند. و تنها در جریان تحولات بعدی است که اختلاف عظیم در نگرش کلی و اساسی آنان شکل می گیرد و آشکار می شود.

<sup>۲۶</sup> - ر. ک. به بخشی از ماتریالیزم و امپریوکریتیسیزم (S. ۲۳۶ff) که به این مسأله اختصاص داده شده، با عنوان "درباره ی انتقادی دوگانه بر دورینگ". همه ی نقل قول های متن از این بخش گرفته شده اند- تأکیدها از لنین اند.

<sup>۲۷</sup> - در اینجا لنین به تمایز گذاری بین دوره های مختلف تحول مارکس و انگلس که قرار بوده در آن نوشته رعایت شود، نمی پردازد و به صورتی کاملاً عام صحبت از زمانی می کند که "هم مارکس و انگلس و هم دیتسکن به میدان فلسفه قدم گذاشتند" (همانجا ص. ۲۴). اما روشن است که منظور او موضعی است که آنان از پایان دهه ی ۱۸۵۰ به بعد داشته اند. ولی به هر حال برای داوری در مورد اظهارات مختلف مارکس و انگلس، مهم تر از این تقسیم بندی زمانی. تفاوت گذاری بین مخاطبین هر کدام از این اظهارات است، مسأله ای که بحث مشخصی درباره ی آن در مارکسیزم و فلسفه به عمل آمده است.

فویرباخ را تصحیح کنند، عوامانگی ماتریالیزم دورینگ را به تمسخر بگیرند، خطاهای پوشنر را به نقد بکشند و بیش از همه بر آن چیزی تأکید بورزند که این نویسندگان - که در محافل کارگری اغلب شناخته شده و محبوب بودند- بویژه کم دارند، یعنی دیالکتیک. "مارکس، انگلس و دیتسگن در مورد حقایق الفبایی ماتریالیزم، که دوره گردان در سراسر جهان در نسخه‌های بسیاری به جار زدن آن‌ها مشغول بودند، هیچ نگرانی به خود راه نمی‌دادند؛ آنان تمام توجه خود را بدان معطوف کردند که این حقایق اساسی عامیانه نشوند، بیش از حد ساده نشوند، به رکود فکری منتهی نشوند ("ماتریالیزم در پایین، ایده‌آلیزم در بالا")، منجر به آن نشوند که ثمره‌ی پُرارزش سیستم‌های ایده‌آلیستی، یعنی دیالکتیک هگل فراموش گردد- این مروارید اصیل، که ابلهانی مثل پوشنر، دورینگ و شرکاء (به همراهی لکلیر (Leclair))، ماخ، آوناریوس (Avenarius) و غیره) قادر به بیرون کشیدنش از لجنزار ایده‌آلیزم مطلق نبودند." خلاصه اینکه آنان در نتیجه‌ی شرایط تاریخی موجود در آن زمان برای کار فلسفی‌اشان، "بیش‌تر از آنکه در پی دفاع از حقایق الفبایی ماتریالیزم باشند با عامیانه شدن آن مرزبندی می‌کردند" درست همانطور که در مبارزه‌ی سیاسی‌اشان "بیش‌تر با عامیانه شدن خواست اساسی دموکراسی سیاسی مرزبندی می‌کردند، تا دفاع از خود این خواست." اما لنین تحت شرایط تاریخی کنونی، که به نظر او در این رابطه کاملاً تغییر یافته‌اند، وظیفه‌ی نخست و عاجل خود و همه‌ی مارکسیست‌ها و ماتریالیست‌های انقلابی دیگر می‌داند که، نه در حوزه‌ی سیاست خواست اساسی دموکراسی سیاسی (۴) بلکه در قلمرو فلسفه "از آن حقایق الفبایی، ماتریالیزم فلسفی" در برابر مهاجمین جدید از اردوی بورژوازی و همدستانشان در اردوگاه خودی طبقه‌ی کارگر دفاع کنند، و در عین حال با

پیوند آگاهانه‌ی آن به ماتریالیزم انقلابی بورژوایی قرن هفدهم و هجدهم، آن را بین میلیون‌ها و ده‌ها میلیون دهقان و دیگر توده‌های عقب‌مانده‌ی روسیه، آسیا و سراسر جهان گسترش دهند.<sup>۲۸</sup>

دیده می‌شود که در سراسر این بحث برای لنین اساساً مسأله بر سر سنوال تنوریکی در مورد حقیقت داشتن با حقیقت نداشتن فلسفه‌ی ماتریالیستی‌ای که او در مقام دفاع از آن است نیست، بلکه قضیه مربوط می‌شود به مسأله‌ی پراتیکی سودمند بودن آن فلسفه برای مبارزه‌ی انقلابی طبقه‌ی کارگر و یا (در کشورهای که هنوز به پیشرفت کامل سرمایه‌دارانه نرسیده‌اند) مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر و سایر طبقات تحت ستم خلق.

به این ترتیب به نظر می‌رسد دیدگاه "فلسفی" لنین در اساس تنها شکل خاص و هیئت ویژه‌ای باشد از همان دیدگاهی که جلوه‌ی دیگری از آن در نخستین چاپ مارکسیزم و فلسفه مورد بحث قرار گرفته بود و ایراد اساسی آن در این عبارت شدیدالحن مارکس جوان مشخص شده است: "حزب سیاسی عملی گمان می‌کند می‌تواند فلسفه را (عملاً) رفع کند بدون آنکه آن را (به طور نظری) تحقق بخشد." او در برخورد به مسائل فلسفی تنها بر پایه‌ی انگیزه‌ها و نتایجشان در خارج از قلمرو فلسفه موضعگیری می‌کند بی‌آنکه در عین حال محتوای نظری-فلسفی آن‌ها را نیز مدنظر قرار دهد، و با این کار مرتکب همان اشتباهی می‌شود که در آن زمان به گفته‌ی مارکس "حزب

---

<sup>۲۸</sup> - در مورد این جنبه‌ی مثبت ماتریالیستی لنینی، ر. ک. به ویژه مقاله‌ی ای از لنین که در مارس ۱۹۲۲ در نشریه‌ی روسی زیر پرچم مارکسیزم، دفتر سوم، سال اول به چاپ رسید. ترجمه‌ی آلمانی این مقاله یکبار در شماره‌ی ۲۱ نشریه‌ی بین الملل کمونیستی و بعداً بار دیگر در مارس ۱۹۲۴ در نشریه‌ی زیر پرچم مارکسیزم به زبان آلمانی، دفتر اول، سال اول منتشر شد. این مقاله بخصوص برای بدست آوردن یک برآورد درست از اهمیت تاریخی ماتریالیزم لنینی حاوی اطلاعات ارزنده‌ای است. [در ترجمه‌ی انگلیسی نام مقاله آمده است: "در باره‌ی اهمیت ماتریالیزم رزمنده"- م]

سیاسی عملی در آلمان" مرتکب می شد، اینکه گمان می کرد خواست بر حق "نفی هرگونه فلسفه" (نزد لنین: هرگونه فلسفه ی ایده آلیستی!) از این طریق قابل تحقق است که "به فلسفه پشت کند، روی از آن برگرداند و با چند عبارت بی معنی و خشم آمیز زیر لب بگرد" ۲۹.

در مورد موضعی که لنین نسبت به فلسفه، و نیز نسبت به هر نوع ایدئولوژی، اتخاذ می کند نخستین سؤالی که طرح می شود- و داوری درباره ی "فلسفه ی ماتریالیستی" ویژه ای را که او مدافع آن است بایستی بدان وابسته کرد- بنا به اصلی که خود لنین می پذیرد، سؤالی است تاریخی؛ اینکه آیا آن تغییر در مجموعه ی شرایط تاریخی- معنوی که لنین مدعی است و براساس آن ضرورت پیدا می کند امروزه در برخورد با ماتریالیزم دیالکتیک به جای برحسته کردن دیالکتیک در مقابل ماتریالیزم عامیانه، ما قبل دیالکتیکی و حتی در مواردی صریحاً غیردیالکتیکی و ضد دیالکتیکی در علم بورژوایی، بیش تر بر ماتریالیزم در برابر گرایش های فزاینده ی ایده آلیستی در فلسفه ی بورژوایی تأکید کرد، اساساً روی داده است؟ بنا به درک من، که

۲۹ - نقد فلسفه ی حق هگل، Nachlass, I, S ۳۹۰. در اینجا قصد نداریم به تفصیل نشان دهیم استدلال هایی که لنین بر علیه فلسفه ی ایده آلیستی می آورد تا حد زیادی در همان رده ای قرار می گیرند که مارکس مشخص می کند، و تنها برای ارائه ی یک نمونه به ذکر آن برهانی اکتفا می کنیم که لنین به وسیله ی آن تئوری فلسفه ی ترافرازانده در مورد رابطه ی سوژه و ابژه را در تجربه "ابطال" می کند، آنجا که به حالت اولیه ی زمین اشاره می کند، زمانی که به صورت مذاب و آتشین بوده و هیچگونه "تصور" ذهنی از آن نمی توانسته وجود داشته باشد. این استدلال فلسفی تا حدی غیر عادی در بخشی از کتاب او که مشخصاً در این مورد بحث می کند (S. ۵۹ ff)، با عنوان "آیا طبیعت پیش از بشر وجود داشته است؟" بارها و بارها به طور مختلف طرح می شود. اما اینگونه استدلال منحصر به لنین نیست، بلکه سلف ماتریالیست فلسفی او پلخائف نیز چنین می کند؛ نزد این یک "عصر ثانویه" با "اشکال تفکر ماهی- آدم (Ichthyosaurier)" جای "زمین مذاب" را می گیرد. با تعبیری یکجانبه می توان "برهان آنزارین" معروف انگلس بر علیه "شیء فی نفسه ی دریافت ناشدنی" را نیز که در بخش دوم لودویک فویرباخ و بیان فلسفه ی کلاسیک آلمان آمده جزو این سلسله قرار دارد. ر. ک. ماتریالیزم و امپریوکریتیسیزم، ص ۶۶، ۸۹ و عباراتی که در آنجا از پلخائف و انگلس نقل شده اند.

در جای دیگری آن را ارائه کرده‌ام، در واقعیت ابداً چنین نیست. علی‌رغم برخی جلوه‌های مخالف در سطح فلسفه و علم امروزی بورژوازی و علی‌رغم بعضی جریان‌های مخالف که کسی در وجودشان تردید ندارد، امروزه نیز گرایش اصلی و مسلط در فلسفه، علوم طبیعی و علوم انسانی بورژوازی همچون ۶۰ یا ۷۰ سال پیش گرایش است که از بینشی ماتریالیستی که به رنگ علوم طبیعی درآمده حرکت می‌کند و نه از بینشی ایده‌آلیستی<sup>۳۰</sup>. درک نئین، که برخلاف این است، رابطه‌ی ایدئولوژیکی تنگاتنگی با تنوری سیاسی - اقتصادی "امپریالیزم" او دارد. ریشه‌های مادی این هر دو تا حد زیادی در وضعیت ویژه‌ی اقتصادی و اجتماعی روسیه قرار دارند و در وظایف پراتیکی-سیاسی و تنوریکی-سیاسی خاصی که این شرایط ویژه، ظاهراً، و برای فاصله‌ی زمانی معین و کوتاهی واقعاً در برابر انقلاب روسیه طرح کرده بودند. اما کل این تنوری "لنینیستی" به هیچ‌رو بیان تنوریکی رسایی برای نیازهای پراتیکی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریای بین‌المللی در مرحله‌ی کنونی تکامل نیست، و به همین جهت فلسفه‌ی ماتریالیستی لنین نیز که شالوده‌ی

<sup>۳۰</sup> - در این مورد ر. ک. توضیحات بیش‌تر در نوشته‌ی من،

Auseinandersetzungen mit Kautsky و نیز به Grünberg, Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Band XIV, S. ۲۰۵ff. در اینجا باید اضافه کرد که لنین در رابطه با ادعای خود مبنی بر اینکه ماتریالیزم بورژوازی اولیه اخیراً به سمت ایده‌آلیزم و لاداری گری (Agnostizismus) چرخش یافته است مکرراً به مقدمه‌ی انگلس به ترجمه‌ی انگلیسی تکامل سوسیالیزم از تخیل به علم استناد می‌کند. اما در حقیقت انگلس در این اثر برجسته (که به زبان آلمانی در Neu Zeit, XI, I، و اخیراً در چاپ تازه‌ی نوشته‌ی انگلس در باره‌ی لودویک فویرباخ (برلین و وین ۱۹۲۷) بار دیگر منتشر شده است) این ایده‌آلیزم و لاداری گرای تازه‌ی بورژوازی را به هیچ‌رو خطر تنوریکی جدیی برای جنبش انقلابی کارگران تلقی نمی‌کند، بلکه آن را از لحاظ نظری یک "ماتریالیزم شرمگین" می‌خواند و امید را که بورژوازی به یک چنین برج و باروی ایدئولوژیکی بسته است با بی‌اعتنایی کامل به ریشخند می‌گیرد.

ایدئولوژیک این تئوری را تشکیل می دهد نمی تواند فلسفه‌ی انقلابی پرولتاریا در مرحله‌ی کنونی تکامل باشد.

خصلت تئوریک فلسفه‌ی ماتریالیستی نئین نیز با این وضعیت تاریخی و پراتیکی خوانایی دارد. بینش ماتریالیستی-دیالکتیکی ای که مارکس و انگلس در نخستین دوره‌ی سیر تحول انقلابی خود بنیان گذاشتند، و نوسازی و ارتقاء آن به سطح تکاملی بالاتر در آن زمان تنها وظیفه‌ی انقلابی در عرصه‌ی فلسفه را تشکیل می داده، بنا به جوهر نظری اش ناگزیر فلسفی است اما هدف و گرایش فعلی اش در جهت رفع کامل فلسفه است؛ نئین فیلسوف درست در نقطه‌ی مقابل این بینش می خواهد، همانند آموزگار فلسفه اش پلخائف و شاگرد دیگر وی ل. اکسلرد- ارتدکس (L. Axelrod-Orthodox)، در عین آنکه یک مارکسیست بسیار جدی است هگلین نیز باقی بماند. او در واقع گذار از دیالکتیک ایده آلیستی هگل به ماتریالیزم دیالکتیکی مارکس و انگلس را همچون تعویض ساده‌ی جهان بینی ایده آلیستی که پایه‌ی روش دیالکتیک هگل است با یک جهان بینی فلسفی دیگر که دیگر "ایده آلیستی" نیست بلکه "ماتریالیستی" است تصور می کند و به نظر می رسد توجهی ندارد که با چنین "وارونه سازی ماتریالیستی" فلسفه‌ی ایده آلیستی هگل حداکثر یک تغییر اصطلاح شناختی حاصل می شود و آن اینکه مطلق دیگر نه "روح" بلکه "ماده" نامیده شود. ولی ایراد بسیار بدتر ماتریالیزم نئینی این است که نه تنها آخرین وارونه سازی دیالکتیک ایده آلیستی هگل را که توسط مارکس و انگلس صورت گرفته منفی می کند، بلکه کل مجادله‌ی بین ماتریالیزم و ایده آلیزم را به مرحله‌ی تاریخی‌ای به عقب برمی گرداند که فلسفه‌ی ایده آلیستی از کانت تا هگل آن را پشت سر گذاشته بوده است. از زمان انحلال متافیزیک لایپنیتس و ولف که با فلسفه‌ی ترافرازنده‌ی کانت آغاز شده و با

دیالکتیک هگل به نهایت رسیده بود، "مطلق" به طور قطعی از هستی، چه هستی "روح" و چه "ماده" طرد شده و به حرکت دیالکتیکی "ایده" انتقال یافته بود. وارونه سازی ماتریالیستی دیالکتیک هگل به وسیله مارکس و انگلس تنها آن بود که دیالکتیک هگل را از آخرین حجاب راز آفرین آن برهانند، در "خودپویایی دیالکتیکی ایده" حرکت واقعی تاریخ را که در پس این حجاب پنهان بود کشف کنند و این حرکت انقلابی تاریخ را به عنوان تنها "مطلق" که هنوز باقیمانده، اعلام نمایند<sup>۳۱</sup>، اما نلین به همان تقابل های مطلق بین "اندیشه" و "هستی"، "روح" و "ماده"، که دیالکتیک هگل از آن ها در گذشته بود باز می گردد؛ تقابل هایی که موضوع مشاجرات فلسفی و حتی تا حدی مذهبی بین دو جریان روشنگری در قرن ۱۷ و ۱۸ بودند<sup>۳۲</sup>.

۳۱ - ر. ک. فراز معروف در پسگفتار ۱۸۷۳ی مارکس به چاپ دوم سیرمایه و نیز به نخستین عبارات انگلس در لودویک فویرباخ که در آن ها از "معنای راستین و سرشت انقلابی" فلسفه ی هگل، که آن را "پایان کل حرکت از کانت" می داند، تقدیر می کند: "محافظه کاری این شیوه ی نگرش نسبی است، خصلت انقلابی آن مطلق است- تنها مطلق که این [فلسفه] اعتبارش را تصدیق می کند". اینکه واژه ی "مطلق" در اینجا، چه در اثر انگلس و چه در این متن معنایی صرفاً مجازی دارد نیازی به تأکید نداشت اگر که نلین و امثال او ناگهان بار دیگر شروع نمی کردند بدون کم ترین دغدغه از هستی مطلق و آگاهی مطلق به معنای صددرصد غیرمجازی اش سخن بگویند.

۳۲ - در این مورد ر. ک. نقد تاریخی درخشان هگل- علی رغم همه ی راز آمیزی اجتناب ناپذیر ایده آلیستی آن- بر این دو جریان فلسفه ی روشنگری در قرن ۱۷ و ۱۸ در پدیده شناسی روح (Phänomenologie des Geistes, Lassonsche Ausgabe, ۲. Auflage, S. ۳۷۴): یکی از این جریان ها جوهر مطلق را آن مطلق فاقد محمولی می نامد که در ورای آگاهی واقعی، در اندیشه ای است که خود [این جریان] از آن می آغازد؛ دیگری آن را ماده می خواند. اگر این ها به مثابه ی طبیعت و روح یا خدا از هم متمایز می بودند آنگاه تکوین راز آمیز و ناآگاه [هستی] در خود، فاقد آن غنای روح است انکشاف یافته [لازم] برای بدل شدن به طبیعت می بود و روح یا خدا فاقد آگاهی خود متمایزکننده می بود. چنانکه دیدیم، این هر دو یک مفهوم اند. تفاوت در موضوع نیست، بلکه صرفاً در نقطه شروع های متفاوت این دو نظام است و نیز در اینکه هر دو، در جریان حرکت اندیشه بر نقطه ی خود متوقف می مانند. اگر آن ها از نقطه فراتر می رفتند با یکدیگر تلاقی می کردند و در می یافتند آنچه برای یکی، به ادعای خود، دهشت آور، و برای دیگری سفاقت است، [در واقع] یک چیز است. "همچنین ر. ک. نقد ماتریالیستی مارکس در خانواده ی مقدس، نه بر این ارانه ی هگل از ماتریالیزم و خدانشناسی به مثابه ی دو جزء از یک

این نوع ماتریالیزم نقطه‌ی عزیمت خود را این تصور متافیزیکی قرار می‌دهد که "هستی" امری مطلق و داده شده است، و چنین ماتریالیزمی علی‌رغم تمامی اطمینان خاطر دادن های رسمی اش در واقعیت حتی یک درک دیالکتیکی تمام عیار نیست چه رسد به اینکه ماتریالیستی-دیالکتیکی باشد. لنین و همگانش دیالکتیک را به نحوی یکجانبه به شیء، طبیعت و تاریخ منتقل می‌کنند و شناخت را صرفاً بازتاب و تصویر منفعل این هستی عینی در آگاهی ذهنی می‌دانند، و به این ترتیب عملاً آن رابطه‌ی دیالکتیکی بین هستی و آگاهی، و در پی آن بالاجبار رابطه‌ی دیالکتیکی بین تنوری و پراتیک را ویران می‌کنند. آنان ناخواسته به "کانتیانیزم" که آن همه با آن مبارزه کرده‌اند باج می‌دهند، به این ترتیب که در پرسش مربوط به رابطه‌ی بین کل هستی تاریخی و تمامی اشکال موجود آگاهی در تاریخ، که در دیالکتیک هگل و پس از آن به نحوی بسیار جامع‌تر در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس و انگلس طرح شده بود در جهت قهقرایی تجدیدنظر می‌کنند و به جای آن سوال بسیار باریک‌تر در مورد رابطه‌ی بژه و سوژه‌ی شناخت را که سوالی شناخت شناسانه یا "معرفت شناسانه" است پیش می‌کشند. و تازه این همه‌ی ماجرا نیست؛ آن‌ها این شناخت را در عین حال فرایندی تطوری که اساساً بدون تضاد پیش می‌رود و فرایند بی‌انتهای نزدیک شدن به حقیقت مطلق درک می‌کنند. ارانه‌ی آن‌ها از رابطه‌ی ای که بین تنوری و پراتیک، چه به طور عام و چه به ویژه در حرکت انقلابی برقرار است، در نقطه‌ی مقابل درک ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکس، عبارت است از رویارو گذاردن مطلق یک تنوری ناب که حقایق را کشف می‌کند با یک پراتیک ناب که این حقایق یافته شده را بر

---

اصل بنیادی واحد"، بلکه بر عصاره‌ی رقیقی که برونوباور از آن بیرون می‌گشد. Heilige Familie, Mehringsche Nachlassausgab, II, S. ۲۳۱ ff - S. ۲۴۱



واقعیت به کار می‌بندد. "وحدت واقعی تئوری و پراتیک از طریق تغییر پراتیکی واقعیت متحقق می‌شود، از طریق حرکت انقلابی متکی بر قوانین تحول واقعیت که به طور نظری کشف شده‌اند." - و با این سخن یکی از شارحین فلسفه‌ی لنین که حتی سرسوزنی از تعالیم استاد منحرف نمی‌شود، وحدت شکوهمند ماتریالیستی- دیالکتیکی "پراتیک دگرگون‌کننده‌ی" مارکس به دوآلیسمی (ثنویتی) تجزیه می‌شود که دقیقاً با تصورات رایج ایده‌آلیزم بورژوایی خوانایی دارد.<sup>۳۳</sup>

انتقال نقطه‌ی تأکید از دیالکتیک به ماتریالیزم یک پیامد اجتناب‌ناپذیر دیگر نیز دارد و آن بیهودگی فلسفه‌ی ماتریالیستی برای پیشرفت علوم تجربی طبیعت و جامعه است. رویارو قرار دادن "روش" ماتریالیستی- دیالکتیکی با نتایج مضمونی‌ای که از کاربست این روش در فلسفه و علوم حاصل می‌شوند- امری که در مارکسیزم غربی بسیار متداول شده است- به شدت با روح دیالکتیک و به ویژه با روح ماتریالیزم دیالکتیک مغایرت دارد، چرا که برای درک دیالکتیکی روش و مضمون به نحو جدایی‌ناپذیری به هم پیوسته‌اند، و بنا به عبارت معروفی از مارکس "شکل هیچ ارزشی ندارد

---

<sup>۳۳</sup> - ر. ک. از یکسو، تزه‌های مارکس درباره‌ی فویرباخ در ۱۸۴۵، از سوی دیگر اظهارات دبورین راجع به "رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری انقلابی و پراتیک" در نوشته‌ی انتقادی اش بر علیه لوکاچ و نقد او بر مارکسیزم (منبع ذکر شده در یادداشت ۱۹، ۶۴۰. S). آنچه به عنوان پیشرفت تئوری مارکس به درکی غیردیالکتیکی قلمداد شده، به خاطر قاطعیت لنین در اثر فلسفی خود که چیزی را پنهان نمی‌کند، آنچنان در هر گام این نوشته روشن است که ارائه‌ی یکایک شواهد برای آن در اینجا زائد است. تنها باید به یک نکته اشاره کرد و آن اینکه لنین در سرتاسر این اثر ۳۷۰ صفحه‌ای که به رابطه‌ی هستی و آگاهی می‌پردازد، این رابطه را تنها از نقطه نظر انتزاعی شناخت‌شناسانه بررسی کرده است، بی‌آنکه هرگز شناخت را در کنار اشکال دیگر اجتماعی- تاریخی به عنوان پدیده‌ی تاریخی، به مثابه‌ی "روبنای ایدئولوژیکی" ساختار اقتصادی جامعه‌ی مربوطه (ر. ک. به پیشگفتار مارکس بر نقد اقتصاد سیاسی) و یا صرفاً به مثابه‌ی "بیان عام مناسبات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی موجود" (مانیفست کمونیست) مورد تحقیق قرار دهد.

اگر که شکل محتوایش نباشد"<sup>۳۴</sup>. اما این افراط به هر حال از بصیرتی درست مایه می‌گیرد: اهمیتی که ماتریالیزم دیالکتیک از میانه‌ی قرن نوزدهم به بعد برای پیشرفت علوم تجربی طبیعت و جامعه یافته بیش از همه مدیون روش آن بوده است.<sup>۳۵</sup>

۳۴- ر. ک. Nachlass, Mehringsch Ausgabe, I, S. ۳۱۹.

۳۵- پلخائف، آموزگار فلسفی لنین و نظریه پردازی که طی دوره ی تاریخی معینی برای تمامی مارکسیست های ارتدکس در شرق و غرب به عنوان مرجع واقعی برای تمامی مسائل فلسفی مارکسیزم اعتبار داشته، نیز گاه بگاه این واقعیت را تصدیق کرده است؛ مثلاً در توضیحاتی که در مقدمه به چاپ آلمانی ۱۹۱۳ی کتابش مسائل اساسی مارکسیزم می دهد و در آن از برنامی فلسفه ی ماتریالیستی به بررسی روش ماتریالیستی- دیالکتیکی و کاربرد آن در علوم طبیعت و جامعه گذر می کند، می گوید: "درک ماتریالیستی از تاریخ پیش از هر چیز (!) اهمیت روش شناختی دارد." رابطه ی بین پلخائف و لنین در عرصه ی مسائل فلسفی اصولاً چنین است که شاگرد پس از پذیرفتن کورکورانه همه ی اصول تعالیم استاد، با بی ملاحظگی ای که از هیچ چیز پروا ندارد، آن ها را به کار می بندد. از این رو توضیحی که نه فقط بهلشویک ها، بلکه نظریه پرداز منشویک چپی مثل شیفرین نیز برای "تجدیدنظر" ارتدکسی که پلخائف به اتفاق شاگردش آکسلرد (Axelord) بعدها در دیدگاه های فلسفی قدیمی خود "در جهت گونه ای نزدیک شدن به فلسفه ی کانتی" به عمل آوردند، می دهند و آن را نتیجه ی "انحراف سوسیال- وطن پرستانه" می دانند که اینان در زمینه ی سیاسی در دوره ی جنگ مرتکب شده بودند (ر. ک. بررسی انتقادی او درباره ی "مارکسیزم شوروی" در منبع سابق الذکر، ص-۴۶، پانوشت ۶) از لحاظ تاریخی نادرست است. واقعیت ماجرا این است که پلخائف حتی پیش از این ها، به ویژه در چاپ اول (۱۹۰۲) و دوم (۱۹۰۵) ترجمه ی لودویک فوربیاخ انگلس، همواره به تئوری شناخت برخی از دانشمندان علوم طبیعی، که لعابی از کانتیانیزم نیز داشته است، بسیار نزدیک تر بوده تا لنین. در این مورد ر. ک. دو روایت از پلخائف از "تئوری هیروگلیف" که در یادداشت ۷ چاپ آلمانی ماتریالیزم و امپریوکریسیسیم لنین نقل شده اند. نویسنده ی این یادداشت، ل. روداس (L. Rudas) با تکرار طوطی وار موضعی که لنین قبلاً به دلایل تاکتیکی اتخاذ کرده بود، فورمولبندی دوم را حتی امروز نیز "تصحیح" فورمولبندی "گمراه کننده ی" اول می خواند. اما مقایسه ی منصفانه ی این دو فورمولبندی نشان می دهد که، به معنای لنینی کلمه، پلخائف در هر دو مورد دستکم به یک اندازه "لاادری گرا" است، چه آنجا که در ۱۹۰۵ ادعا می کند اشیاء به خودی خود جدا از تأثیراتشان بر ما اصلاً "فاقد صورت" اند و چه آنجا که در ۱۹۰۲ ادراکات ما را "نوعی هیروگلیف" می خواند که با اینکه شایهتی به خود رویدادها ندارند اما "هم خود رویدادها و از همه مهم تر- رابطه هایی را که بین آن ها برقرارند به طور کامل و به درستی بازسازی می کنند." تنها برتری فورمولبندی اخیر نسبت به قبلی آن است که "از نظر اصطلاح شناسی به حریفان فلسفی امتیاز نمی دهد" و در نتیجه سوء تعبیر کاملی که نسبت به مسأله ی شناخت شناسانه که در بنیان تئوری هیروگلیف است در این روایت جدید به آن شدت بروز نمی کند. من در Auseinandersetzung mit Kautsky. S. III ff به تفصیل در مورد این مسأله بحث کرده ام.

پس از آنکه در سال های پنجاه جنبش انقلابی و پراتیکی به رکود گرایید، همانگونه که در مارکسیزم و فلسفه توضیح داده شده، فلسفه و علوم مثبت، تنوری و پراتیک، در سیر تحولات بعدی خود هر چه بیش تر از هم فاصله گرفتند. در نتیجه برای یک دوره ی طولانی مهم ترین شکل تداوم و حیات و رشد جهان بینی جدید ماتریالیستی- دیالکتیکی و انقلابی مارکس و انگلس منحصر شد به کاربرد آن به عنوان روش ماتریالیستی- دیالکتیکی بر سراسر قلمرو علوم تجربی طبیعت و جامعه. در همین دوره است که آن گزاره هایی شکل گرفته اند که در آن ها بخصوص انگلس در سنین بالاتر استقلال علوم منفرد را از "هرگونه فلسفه" اعلام می کند و فلسفه را که "از طبیعت و تاریخ رانده شده" به تنها حوزه ی فعالیت که هنوز برایش باقی مانده است، به "علم اندیشیدن و قوانین آن، منطق صوری و دیالکتیک" حواله می دهد، یعنی در واقع به اصطلاح "فلسفه" را به یک علم تجربی منفرد در کنار و نه بر فراز علوم منفرد دیگر تنزل می دهد.<sup>۳۶</sup> هر اندازه هم که نقطه نظرهای بعدی لنین با این دیدگاه انگلس در ظاهر خویشاوند به نظر بیایند، در یک مورد این دو با هم، مثل روز و شب، تفاوت دارند، و آن اینکه انگلس وظیفه ی اساسی دیالکتیک را این می دانست که "دیالکتیک آگاهانه را از فلسفه ی ایده آلیستی آلمان بگیرد و به درک ماتریالیستی طبیعت و تاریخ منتقل کند"<sup>۳۷</sup>، در حالی که لنین بر عکس وظیفه ی اساسی را حفظ و دفاع از موضع ماتریالیستی

---

<sup>۳۶</sup> - ر. ک. به ویژه بخش پایانی لودویگ فویرباخ و بیان فلسفه ی کلاسیک، آنجا که انگلس به صراحت اعلام می کند که درک ماتریالیستی- دیالکتیکی مورد دفاع مارکس و او چه در زمینه ی تاریخ و چه در عرصه ی طبیعت، کل فلسفه را "هم غیر ضروری و هم غیرممکن می کند." و نیز ر. ک. اظهارات کلی در مقدمه ی آنتی دورینگ، آنجا که آمده است از نقطه نظر ماتریالیزم "جوهر دیالکتیکی" جدید، که هر علم منفردی را ملزم می دارد جایگاه خود را در ارتباط کلیت چیزها و شناخت از چیزها روشن کند، "هرگونه دانش ویژه ای نسبت به کلیت عام زائد است."

<sup>۳۷</sup> - ر. ک. پیشگفتار بر چاپ دوم آنتی دورینگ ۱۸۸۵.

می دید، که اصولاً از طرف کسی مورد حمله‌ی جدی قرار نگرفته بود. انگلس در ادامه به این توضیح، که متناسب با سطح تکامل و پیشرفت علوم بود، می رسد که ماتریالیزم نوین در کاربردش در طبیعت و تاریخ، "در هر دو مورد اساساً دیالکتیکی است و به هیچ فلسفه‌ای که بر فراز علوم دیگر قرار داشته باشد نیاز ندارد"، در حالیکه لنین پیوسته به "انحرافات فلسفی" ای که نه فقط نزد دوستان و دشمنان سیاسی اش و ایدئولوگ های فلسفی، بلکه نزد پژوهشگران خلاق علوم طبیعی نیز پیدا می کند، ایراد می گیرد<sup>۳۸</sup> و برای "ماتریالیزم فلسفی" خود مقام نوعی دادگاه عالی برای سنجش تمامی دستاوردهای تحقیقات گذشته، فعلی و آتی علوم قائل است<sup>۳۹</sup>. این قیومیت

<sup>۳۸</sup> - به عنوان نمونه ای از موارد فراوان، ر. ک. تفسیر "فلسفی" غریب لنین بر نوشته‌ی هلمهولتز *Handbuch der physiologischen Optik*، که در آن دریافت های حسی را یکبار به عنوان "نمادهایی برای روابط جهان خارجی بدون هرگونه شباهت یا یکسانی با آنچه که بیانشان می کنند" و بار دیگر در همان صفحه به عنوان "تأثیرات اشیاء مشاهده شده یا تصور شده بر سیستم عصبی و شعور ما" توصیف می کند. لنین در مورد ادعای نخست می گوید "این لاادری گری است!" و در مورد دومی می گوید "این ماتریالیزم است!" و توجهی ندارد که این دو ادعای هلمهولتز به هیچ وجه تناقضی با هم ندارند، چرا که "تأثیر" نیازی به شباهت یا یکسانی با علت خود ندارد. "ناسازگاری" پنداشته در ارائه، علمی این دانشمندان تنها از طرف منتقد "فلسفی" ای طرح می شود که خواستار دانش از او نیست بلکه در پی ادعایی "سازگار" به این ای آن موضع فلسفی متافیزیکی است.

<sup>۳۹</sup> - لنین در بکارگیری این دادگاه فلسفی-ماتریالیستی خود، در برابر ماتریالیزم علوم طبیعی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، که ماتریالیزمی است به غایت انتزاعی و کمترین بویی از دیالکتیک نبرده و علاوه بر این هیچگاه به طور آشکار اظهار وجود نکرده است، تحسینی بدون انتقاد ابراز می کند. نمونه ای از این برخورد و نیز تفاوت فاحشی را که در این مورد بین ماتریالیزم لنین که وی به طور یکجانبه وجه "فلسفی" آن را به کار می بندد با ماتریالیزم تاریخی مشخص برقرار است، از مقایسه‌ی بخش پایانی اثر لنین درباره‌ی "ارنست هگل (Haeckel) و ارنست ماخ" (همانجا، ۳۶۵-۳۵۵ S.) با تحسین انتقادآمیز فرانزس مهرینگ، چپ رادیکال آلمانی در *Neue Zeit, XVII, I, S. ۴۱۷ff* بر کتاب هگل، *Welträtsel* (معمای جهان) می توان یافت. یکجانبگی تمام عیار و نارسای نقطه نظر ماتریالیستی ای که لنین در نوشته‌ی خود پذیرفته است در جمله ای از مهرینگ که خود لنین (S. ۲۶۳) آن را نقل می کند، به روشنی جمع بندی شده است: "اثر هگل هم در جنبه های کم تر خوب و هم در جنبه های بسیار خوب خود برای روشن کردن این مسأله فوق العاده مناسب است که حزب مارکسیستی چه چیز از ماتریالیزم تاریخی و نیز چه چیز از ماتریالیزم تاریخی در اختیار دارد، مسأله ای که نظرات حاکم در حزب آشکارا بر سر آن تا حدی به اغتشاش افتاده اند". و یا در جمله ای دیگر چنین نتیجه گیری

ماتریالیزم فلسفی نسبت به علوم، هم علوم طبیعی و هم علوم اجتماعی و نیز کلیه تحولات فرهنگی دیگر در زمینه‌ی ادبیات، تئاتر، هنرهای تجسمی و غیره، که نسخه‌برداران لنین نیز تا سرحد مهمل‌ترین نتایج آن را پیگیری کردند، منجر به شکل‌گیری آن نوع خاص دیکتاتوری ایدئولوژیکی شده است که بین ترفیخواهی انقلابی و ارتجاع سیاه در نوسان است، و امروزه تحت نام "مارکسیزم-لنینیسم" بر تمامی حیات معنوی نه تنها حزب حاکم بلکه کل طبقه‌ی کارگر اعمال می‌شود و اخیراً تلاش‌هایی نیز در جهت گسترش آن در ورای مرزهای روسیه بر همه‌ی احزاب کمونیست در غرب و در سراسر جهان صورت می‌گیرد. اما درست همین تلاش‌ها به خوبی محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیری را نشان دادند که بر سر راه توسعه‌ی مصنوعی یک چنین دیکتاتوری ایدئولوژیکی در عرصه‌ی بین‌المللی قرار می‌گیرند، آنجا که دیگر ابزارهای جبر دولتی مستقیماً از آن حمایت نمی‌کنند. و چنین است که پنجمین کنگره‌ی جهانی بین‌الملل کمونیستی [کمینترن] در ۱۹۲۴ در طرح برنامه‌ی بین‌الملل کمونیستی مصوبه‌ی خود "مبارزه‌ی سرسختانه علیه فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و تمامی فلسفه‌هایی که ماتریالیستی-دیالکتیکی نیستند" را می‌پذیرد، اما چهار سال بعد در کنگره‌ی ششم در شکل نهائماً پذیرفته شده‌ی برنامه، به نحو بسیار کلی‌تر از مبارزه بر علیه "تمامی جلوه‌های جهان بینی

---

شده که "کسی که بخواهد ناتوانی ماتریالیزم محدود علوم طبیعی را در اینکه در قلمرو [مسائل] اجتماعی اظهار نظر کند با دست خود لمس کند، کسی که بخواهد به کنه این مطلب پی ببرد که ماتریالیزم علوم طبیعی اگر بخواهد سلاح قاطع و مقاومت‌ناپذیری در عرصه‌ی مبارزه عظیم رهایی بشریت شود ناگزیر است به ماتریالیزم تاریخی تکامل یابد، باید کتاب هگل را بخواند" (مهرینگ، همانجا، ۴۱۹-۴۱۸ S). در این رابطه همچنین می‌توان به انتقاد به جای انگلس در دستنوشته‌ی دیالکتیک و طبیعت به دانشمند ماتریالیست هگل، که هم مهرینگ و هم لنین نظر مثبتی نسبت به او ابراز می‌کنند، مراجعه کرد. ۲۵۹، ("!Promammale Haeckel", ۲۶۰, ۲۳۴, Marx-Engels-Archiv II, bes. S. ۱۷۷). لنین با برخوردی کاملاً مثبت از وی به عنوان دانشمند معروف، هگل (بدون گیومه) و نیز از "ماتریالیزم قدر قدرت او" یاد می‌کند، برخلاف "فیلسوف معروف، ماخ" (با گیومه).

بورژوایی" سخن می‌گوید و "ماتریالیزم دیالکتیکی مارکس و انگلس" را دیگر نه یک فلسفه‌ی ماتریالیستی بلکه به عنوان یک روش انقلابی (!) در شناخت واقعیت برای دگرگون کردن انقلابی آن" معرفی می‌کند.<sup>۴۰</sup>

#### ۴

در این اواخر نشانه‌هایی به چشم می‌خورند که ایدئولوژی جدید "مارکسیستی-لنینیستی" شروع کرده است از داعیه‌های جدیدش در عرصه‌ی بین‌المللی، که هم اکنون بدان‌ها اشاره شد، دست بردارد، اما این امر به هیچ‌رو مسأله‌ی بسیار عمیق‌تر "فلسفه‌ی ماتریالیستی" لنین و مارکسیزم-لنینیسم را حل نمی‌کند. وظیفه‌ی واقعی‌ای که با بازنگری مجدد به مسأله‌ی مارکسیزم و فلسفه و مسأله‌ی کلی‌تر رابطه‌ی بین ایدئولوژی به طور عام با پراتیک جنبش انقلابی کارگران، در ارتباط با "مارکسیزم-لنینیسم" کمونیستی بایستی انجام داد عبارت است از کاربرد بی‌محابای همان شیوه‌ی بررسی ماتریالیستی، یعنی تاریخی انتقادی و غیرجزم‌گرایانه‌ای که ما در تعیین سرشت تاریخی مارکسیزم ارتدکس "کانوتسکی‌گرای" بین‌الملل دوم به کار گرفتیم، بر مارکسیزم ارتدکس "لنینیستی" بین‌الملل سوم، و به بیان کلی‌تر، بر سراسر تاریخ مارکسیزم روسیه در رابطه‌اش با مارکسیزم بین‌المللی، که تاریخ

<sup>۴۰</sup> - در مورد طرح‌های مختلف برنامه ر. ک.

Internationale Pressekorrespondenz, ۴. Jahrgang, Nr ۱۳۶ vom ۱۸. ۱۰. ۱۹۲۴, S. ۱۷۹۶, und ۸. Jahrgang, Nr. ۱۳۳, vom ۳۰. ۱۱. ۱۹۲۸, S. ۲۶۳۰  
همچنین ر. ک. سخنرانی‌های بوخارین درباره‌ی برنامه در پنجمین و ششمین کنگره‌ی جهانی:

Internationale Pressekorrespondenz, ۱۹۲۴, S. ۹۸۹ und ۱۱۷۰; ۱۹۲۸, S. ۱۵۲۰ und ۱۶۸۲

"مارکسیزم- لنینیسم" امروزی تنها آخرین شاخه‌ی آن را تشکیل می‌دهد. امکان یکچنین تحقیق ماتریالیستی مشخصی در اینجا نیست، و تنها می‌توان آن را در خطوط کلی‌اش ترسیم کرد. اما همین بررسی اجمالی سیر تحولات تاریخی مارکسیزم روسی و بین‌المللی به این نتیجه‌ی بیدارکننده منتهی می‌شود که مارکسیزم روسی، که نسبت به مارکسیزم ارتدکس آلمانی شاید "ارتدکس‌تر" بوده است، در تمامی مراحل تکاملش سرشتی احتمالاً ایدئولوژیک‌تر داشته و نسبت به جنبش واقعی تاریخی که ایدئولوژی آن را تشکیل می‌داده، در تضادی احتمالاً شدیدتر قرار داشته است.

این امر، طبق تحلیل انتقادی تروتسکی در ۱۹۰۸، در مورد نخستین مرحله‌ی تاریخی صادق است. در آن دوره آموزه‌ی مارکسیزم به عنوان ابزار ایدئولوژیک به این کار آمد که روشنفکر روسی را که تا آن زمان با "روحیه‌ی باکونینی انکار عریان فرهنگ بورژوایی" پرورش یافته بود با پیشرفت سرمایه‌دارانه آشتی دهد<sup>۴۱</sup>. اما این امر برای دومین مرحله نیز که نقطه‌ی اوچس انقلاب اول روسیه در ۱۹۰۵ بود صدق می‌کند. در آن زمان، کلیه‌ی مارکسیست‌های انقلابی روسی، از همه مهم تر لنین و تروتسکی، خود را جزئی از "گوشه‌ی خون" سوسیالیسم بین‌المللی آن دوره- و این برای آنان یعنی مارکسیزم ارتدکس- می‌خواندند؛ از طرف دیگر کارل کانوتسکی و

---

<sup>۴۱</sup> - ر. ک. مقاله‌ی تروتسکی درباره‌ی بیست و پنجمین سالگرد عصر جدید (Neue Zeit XXXVI, I, S. ۷ff) برای شواهد روشن دیگر در مورد تحولات تضادآمیز ایدئولوژی مارکسیستی و جنبش واقعی در روسیه چه در این نخستین مرحله‌ی تکاملی و چه در مراحل بعدی آن. ر. ک. Schiffrin, „Zur Genesis der Sozialökonomischen Ideologien in der russischen Wirtschaftswissenschaft“, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. ۵۵, S. ۷۲۰ ff. و نیز مقدمه‌ی درخشان ناشر، کورت ماندل باوم (Kurt Mammelbaum) بر چاپ آلمانی نامه‌های مارکس و انگلس به نیکلایون:

Briefe von Marx und Engels an Nikolaion, Leipzig, ۱۹۲۹, S.V-XXXIV

عصر جدیدش در همه‌ی مسائل نظری با مارکسیزم ارتدکس روسی همگامی داشتند، و مشخصاً در آنجا که به مبانی فلسفی مارکسیزم مربوط است، به خاطر تأثیر فوق‌العاده پرده‌پرده‌ی نظریه‌پرداز روسی، پلخانف، مارکسیزم ارتدکس آلمانی حتی بیش‌تر تحت نفوذ مارکسیزم روسی است تا برعکس. به این ترتیب دلیل اصلی آنکه این جبهه‌ی واحد بین‌المللی گسترده‌ی مارکسیزم ارتدکس می‌توانسته بدون دردسر پابرجا بماند، این واقعیت تاریخی است که این مارکسیزم هم در اینجا و هم در آنجا - و در روسیه حتی در درجه‌ی بالاتری نسبت به اروپای مرکزی و غربی - لازم بوده که تنها در قلمرو ایدئولوژی و تنها به مثابه‌ی ایدئولوژی وجود داشته باشد. مارکسیزم روسی در سومین مرحله‌ی تکاملی اش نیز همین خصلت ایدئولوژیک و همین تضاد الزاماً پیوسته با آن، بین تئوری پذیرفته شده‌ی "ارتدکس" و سرشت تاریخی واقعی جنبش را نشان می‌دهد. درخشان‌ترین بیان این تضاد در تئوری مارکسیستی ارتدکسی لنین و پراتیک به کلی غیرارتدکس او<sup>۴۲</sup> و کاریکاتور آن در تضادهای آشکار بین تئوری و پراتیک "مارکسیزم شوروی" امروزی قابل مشاهده است.

موضع یکی از مخالفین سیاسی حزب بلشویک حاکم در روسیه مثل شیفرین، که بارها از او نام برده شد، نسبت به مبانی جهان‌بینی "مارکسیزم شوروی" تأییدی است ناخواسته بر این خصوصیت کلی مارکسیزم روسی که تا به امروز نیز در جوهره‌ی خود بدون تغییر در "مارکسیزم شوروی" ادامه یافته است. در مقاله‌ی او در نشریه‌ی Gesellschaft (IV, 7) در ورای حمله‌ی ظاهراً شدیدش به "مارکسیزم شوروی" از لحاظ جهان‌بینی بیش‌تر نوعی دفاع از آن پنهان است. او مدعی است که مارکسیزم شوروی بر آن

<sup>۴۲</sup> - در این مورد ر. ک. مقاله‌ی من، "لنین و کمینترن"، که در یادداشت ۱۵ ذکر شد.



است که، بر علیه گرایش های مخرب "سویژکتیویستی" و "رویزیونیستی" که در پی روبرو شدن با دشواری های غلبه ناپذیر شکل گرفته اند (مثلاً "ندیده گرفتن مهم ترین اظهارات اساتید") "صادقانه مارکسیزم را در سازگارترین و ارتدکس ترین شکل اش بنا کند". در مقاله‌ی دیگری که همین نویسنده در این اواخر در اوت ۱۹۲۹ در Gesellschaft (VI, ۸) منتشر کرده است، همین مضمون با شدت بیش تری به چشم می خورد. در اینجا او آخرین اثر رهبر نمایندگان مارکسیزم ارتدکس آلمان، کارل کائوتسکی را- علی رغم انتقادهای شدیدی که به بسیاری از مواضع منفرد نویسنده وارد می کند- روی هم رفته به عنوان سرآغاز بازسازی یکپارچه‌ی مارکسیزم با شور و شغف تبریک می گوید و این رسالت ایدئولوژیک را به او می سپارد که "تجزیه‌ی سویژکتیویستی مارکسیزم" را که در عصر جدید هم در غرب و هم در "مارکسیزم شورایی شده‌ی روسی" به صورت های گوناگون پدیدار شده است برطرف کند و به "بحران ایدئولوژیک" که از این طریق در کل مارکسیزم زمانه‌ی ما پیش آمده خاتمه دهد<sup>۴۳</sup>. به این ترتیب همان همبستگی در جهان بینی در سرتاسر مارکسیزم ارتدکس بین المللی بار دیگر با شدتی فوق العاده جلوه گر می شود. شیفرین هم در نقدش بر "لنینیزم"، مارکسیزم شوروی امروزی، و هم در موضعگیری اش نسبت به "کائوتسکیزم" به کلی ندیده می گیرد که این هر دو شکل ایدئولوژیک مارکسیزم ارتدکس از سنت های مارکسی- ارتدکسی قدیمی تر روسی و بین المللی برآمده اند، و امروزه تنها موجودات تاریخی رو به انقراضی هستند بازمانده از عصری در گذشته‌ی جنبش نوین طبقه‌ی کارگر. این چنین است که در قضاوت نسبت به سرشت تاریخی به اصطلاح "مارکسیزم- لنینیزم" یا "مارکسیزم شوروی" بین

<sup>۴۳</sup> - همانجا، S. ۱۴۹. تمام تأکیدها از شیفرین اند.

مکتب‌های معاصر مارکسی- ارتدکسی کهنه و نو، سوسیال دموکراتیک و کمونیستی، همچنان اتفاق نظر اصولی کامل برقرار است. همانطور که قبلاً نظریه پردازان کمونیست را دیدیم که در واکنش نسبت به درک مارکسیزم و فلسفه، در مقام دفاع از خصلت مثبت و مترقی مارکسیزم بین الملل دوم برآمدند در اینجا نیز یک نظریه پرداز منشویک را می بینیم که در نشریه‌ی سوسیال دموکراسی آلمان به عنوان مدافع جنبه‌های فلسفی "به طور عام معتبر" و "تعهدآفرین" مارکسیزم بین الملل سوم پا به میدان می‌گذارد.

با این نکته می‌رسیم به پایان بررسی خود از موقعیت کنونی مسأله‌ی مارکسیزم و فلسفه، مسأله‌ای که از ۱۹۲۳ به واسطه‌ی تجارب تنوریکی و پراتیکی تازه از جهات مختلف تغییر کرده است. از آنجا که در این میان تحولاتی که بینش نویسنده در طی این مدت از سرگذرانده نیز در خطوط کلی و اساسی اشان به اندازه‌ی کافی روشن شده‌اند، از اینکه اظهارات آن زمان خود را در یکایک جزئیات در پرتو دیدگاه امروزی خود حک و اصلاح کنیم چشم می‌پوشیم. تنها در یک نکته لازم به نظر می‌رسد استثناء قائل شویم. آنچه که در مارکسیزم و فلسفه در مورد خواست برقراری "دیکتاتوری" در جریان انقلاب اجتماعی در قلمرو ایدئولوژی طرح شده بود سوء تعبیر بسیاری را باعث شد، بخصوص از طرف کائوتسکی، او در بررسی نوشته‌ی من (همانجا ص ۳۱۲) بدفهمی خود از منظور من و در عین حال توهم خود را نسبت به شرایط واقعی حاکم در روسیه چنین مستند کرده است که وی در ۱۹۲۴ گفته است که چیزی مثل "دیکتاتوری در قلمرو ایده‌ها" تاکنون "به ذهن هیچکس، حتی زینوویف و چرسینسکی نیز خطور نکرده" است! از نقطه نظر امروزی ما نیز این فورمولبندی انتزاعی آن خواست عملاً می‌تواند غلط تفسیر شود. از این رو به صراحت خاطر نشان می‌کنیم تداوم مبارزه‌ی طبقاتی انقلابی

پرولتاریا، که در مارکسیزم و فلسفه تحت عنوان دیکتاتوری ایدئولوژیک از آن یاد شده، با سیستم سرکوب معنوی که امروزه در روسیه به نام "دیکتاتوری پرولتاریا" برقرار است از سه جهت تفاوت دارد: اولاً که آن دیکتاتوری پرولتاریاست و نه دیکتاتوری بر پرولتاریا. دوم آنکه دیکتاتوری طبقه است و نه دیکتاتوری حزب و یا رهبری حزب. سوم و از همه مهم تر اینکه یک دیکتاتوری انقلابی است، صرفاً جزئی از فرآیند زیرورو کردن رادیکال جامعه که همراه با از بین بردن طبقات و تضاد طبقاتی مقدمات "محو دولت" و در عین حال خاتمه‌ی هرگونه جبر ایدئولوژیک را تدارک می‌بیند. پس وظیفه‌ی اساسی "دیکتاتوری ایدئولوژیک" - با چنین درکی - این خواهد بود که علل مادی و ایدئولوژیک خود را رفع و به این ترتیب [وجود] خود را زائد و غیرممکن کند. از همان روز نخست وجه تمایز یکچنین دیکتاتوری راستین پرولتری از تمامی تقلیدهای تقلبی‌اش آن خواهد بود که پیش شرط‌های آزادی معنوی را نه فقط برای "همه‌ی کارگران بلکه برای "تک تک" آنان نیز فراهم می‌کند، آزادی که بردگان مزدبگیر و تحت ستم جسمی و معنوی در جامعه‌ی طبقاتی بورژوازی، علی‌رغم تمامی ادعاهای "دموکراسی" و "آزادی اندیشه" در واقعیت هیچگاه و هیچ جا از آن برخوردار نبوده‌اند. و این همان چیزی است که مفهوم مارکسی دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا را بطور مشخص تعریف می‌کند. با چنین تعینی آن تضاد ظاهری که در غیر این صورت بین خواست "دیکتاتوری ایدئولوژیک" و اصل ذاتاً انقلابی و انتقادی روش ماتریالیستی - دیالکتیکی و جهان بینی کمونیستی برقرار است ناپدید می‌شود. سوسیالیزم هم در هدف و هم در سراسر مسیر خود میارزه‌ای است برای تحقق آزادی.

## نقطه نظر درک ماتریالیستی تاریخ

(مارس ۱۹۲۲)

برای دانش آموختگان امروزی بورژوازی، مارکسیزم نه تنها یک معضل ناخوشایند پراتیکی و تنوریکی درجه‌ی اول، بلکه یک مصیبت تنوریکی درجه‌ی دوم نیز هست، یعنی مصیبت "تنوری علم". نمی‌توان آن را در هیچیک از جعبه‌های معمول سیستم علوم بورژوایی جای داد، و آنگاه که قرار شود برای آن و همسایه‌های نزدیکش یک جعبه‌ی تازه به نام جامعه‌شناسی افتتاح شود، باز در آن آرام نمی‌گیرد و دائماً از جعبه‌های خود به همه‌ی جعبه‌های دیگر سر می‌کشد. "اقتصاد"، "فلسفه"، "تاریخ"، "علم حقوق و دولت"، هیچیک از این کشورها قادر نیست آن را در خود نگه دارد، و با فرو کردن آن در یک کشوی دیگر هم هیچکدام از آن در امان نمی‌مانند. مارکسیزم به کلی فاقد آن خصلت سرشتی است که زمانی کارل مارکس آن را به عنوان "شاخه‌ی اصلی اخلاق و شرافت آلمانی، نه تنها افراد بلکه طبقات نیز "ستوده بود"، یعنی آن "خودخواهی فروتنانه‌ای که محدودیت‌هایش را تثبیت می‌کند و امکان می‌دهد بر علیه‌اش به کار گرفته شوند." برعکس، می‌توان "ناآلمانیّت" آن را، حتی صرفنظر از سایر خصوصیات، در همین بی‌ثباتی ولشی‌اش (Welsch) دید که همه‌ی تلاش‌های محترم‌ترین شخصیت‌های جماعت فضیله‌ی بورژوا را برای ثبت و ضبط آن نیز نقش بر آب می‌کند.

توضیح ساده‌ی این مشکل، که از نقطه نظر تنوری علم بورژوایی لاینحل است، در آن است که مارکسیزم را، حتی در گسترده‌ترین معنای بورژوایی و از ه‌ی علم که حتی فلسفه‌ی متافیزیکی نگرورزانه را نیز دربر می‌گیرد، نمی‌توان یک "علم" دانست. اگر که تاکنون سوسیالیزم و کمونیزم مارکسیستی در مقابله با سیستم‌های "انتقادی-تخیلی" سن سیمون، فوریه، اون و دیگران، معمولاً تحت عنوان سوسیالیزم "علمی" خوانده می‌شد و به این ترتیب ده‌ها سال طبع بسیاری از کم‌مایگان شرافتمند سوسیال‌دموکرات آلمانی را به نحو وصف‌ناپذیری خوش می‌افتاده، اینک باید این رویای شیرین را با خشونت هر چه تمام‌تر با این حکم آشفته کرد که مارکسیزم به معنای درست و حسابی و بورژوایی کلمه هیچگاه علم نبوده است و تا وقتی که نسبت به خود وفادار بماند هیچگاه نیز نمی‌تواند علم بشود. مارکسیزم نه "اقتصاد" است نه "فلسفه" نه "تاریخ" و نه هیچیک از "علوم انسانی" دیگر، و نه ترکیبی از اینگونه علوم- به مفهوم بورژوایی "علمیت". عمده‌ترین اثر اقتصادی مارکس، همچنان که از عنوان فرعی آن بر می‌آید و کل محتوای آن نیز در هر صفحه تأیید می‌کند، از آغاز تا پایان "نقد اقتصاد سیاسی است، طبعاً به معنای نقد اقتصاد سیاسی تاکنونی، اقتصاد سیاسی‌ای که ادعا می‌شود "بدون پیش شرط" ولی در حقیقت دقیقاً "بورژوایی" است، یعنی پیش شرط‌های بورژوازی آن را تعیین و محدود کرده‌اند. روشن است که این نقد اقتصاد سیاسی بدون تردید از نقطه نظر جدید آن طبقه‌ای صورت می‌گیرد که از بین تمام طبقات موجود تنها طبقه‌ای است که هیچ علاقه‌ای به حفظ و برقرار ماندن این پیشداوری‌های بورژوایی ندارد، بلکه برعکس، وضعیت عمومی زندگی‌اش همواره جبراً او را به درهم شکستن نهایی، عملی و نیز نظری این پیشداوری‌ها سوق می‌دهند. و هر آنچه که در مورد اقتصاد

مارکسیستی صادق است برای تمامی اجزاء دیگر نظام فکری مارکسیستی نیز صحت دارد، یعنی برای آموزه های مارکسیزم راجع به مسائلی که بنا به اصول تقسیم بندی رایج در تنوری علم بورژوایی به حوزه ی فلسفه، تاریخ و یا دیگر "علوم انسانی" متعلق اند. در این زمینه ها نیز مارکس نمی خواهد با تعالیم خود "هرکول بنیانگذار دولت" باشد. تمامی تصورات علمای بورژوا و نیمه سوسیالیست برخطاست که فرض را بر آن می گذارند که مارکسیزم می خواهد به جای فلسفه ی تاکنونی (بورژوایی) یک "فلسفه ی" جدید، به جای تاریخ نگاری تاکنونی (بورژوایی) یک "تاریخ نگاری" جدید، به جای علم حقوق و سیاست تاکنونی (بورژوایی) یک "آموزه ی حقوق و دولت" تازه و یا اینکه به جای آن شمایل نیمه کاره ای که امروزه تنوری علم بورژوایی به عنوان علم جامعه شناسی ارائه می دهد یک "جامعه شناسی" تازه قرار دهد. تنوری مارکسیزم ابدأ چنین هدفی ندارد، همانطور که حرکت اجتماعی و سیاسی مارکسیزم- که آن تنوری بیان نظری آن است- ابدأ قصد ندارد به جای نظام دولت های تاکنونی بورژوایی و اعضای آن "دولت های" جدید و یک "نظام دولت ها"ی تازه برپا کند. کارل مارکس هدف خود را "نقد" فلسفه ی بورژوایی، نقد تاریخ نگاری بورژوایی، "نقد" تمامی علوم انسانی بورژوایی، و در یک کلام "نقد" تمامی ایدئولوژی بورژوایی قرار می دهد؛ و این نقد را هم درست همانند نقد "اقتصاد" بورژوایی، از موضع طبقه ی پرولتاریا پیش می برد.

به این ترتیب، در حالیکه علم و فلسفه ی بورژوایی در پی به چنگ آوردن شبیح دروغین "پیش شرط نداشتن" است، مارکسیزم در تمامی اجزاء خود پیشاپیش از چنین توهمی چشم می پوشد. مارکسیزم نمی خواهد علم یا فلسفه ای "ناب" باشد، بلکه بر آن است با برملا کردن بی امان و بی ملاحظه ی

"پیش شرط‌ها"ی مسکوت گذاشته‌ی علم و فلسفه‌ی تاکنونی بورژوایی "ناخالصی" آن را در نقد بکشد. علاوه بر آن، نمی‌خواهد این "نقد" "نقدی ناب" به معنای بورژوایی کلمه باشد؛ این نقد نه به شیوه‌ای "بدون پیش شرط" و به خاطر خود نقد، بلکه در ارتباطی تنگاتنگ با نبرد رهایی بخش عملی طبقه‌ی کارگر صورت می‌گیرد، و خود را بیان تئوریکی آن مبارزه می‌داند و می‌خواند، و از این لحاظ نیز از همه‌ی آنچه در علم و فلسفه‌ی تاکنونی بورژوایی به عنوان "نقد" خوانده شده و کامل‌ترین بیان تئوریکش را در فلسفه‌ی کانت می‌یابد به نحوی بنیادی متمایز می‌شود، همانگونه که از علم و فلسفه‌ی غیرانتقادی، یعنی جزمگرا، متافیزیکی یا نگرورزانه‌ی بورژوایی متفاوت است.

چنانچه بخواهیم نقطه نظر ویژه، نو و منحصر به فردی را که مارکسیزم، بنا به سرشتش به مثابه‌ی "بیان عام مناسبات واقعی در یک مبارزه‌ی طبقاتی موجود"<sup>۴۴</sup>، نقطه‌ی عزیمت خود را در اقدام و انجام "نقد" اقتصاد و ایدئولوژی بورژوایی قرار داده درک کنیم می‌بایست مفهوم روشن و جامعی از آن درک ویژه‌ی مارکسیستی از حیات اجتماعی انسان داشته باشیم که امروزه هواداران و مخالفینش عموماً با اصطلاح "درک ماتریالیستی تاریخ" از آن نام می‌برند. اصطلاحی که البته در تمامی جنبه‌ها به حد کافی گویا نیست. و به این منظور باید بار دیگر از این پرسش آغاز کنیم که در کل سیستم مارکسیزم، بین دو بخشی که از هم متمایز کردیم، یعنی بین نقد اقتصاد سیاسی از یکسو و آنچه که نقد ایدئولوژی نامیدیم، از سوی دیگر، چه رابطه‌ای برقرار است؟ پیشاپیش باید در همینجا اشاره کرد که این دو بخش در وحدتی تجزیه‌ناپذیر به هم پیوند دارند. غیرممکن است که کسی "آموزه‌های

<sup>۴۴</sup> - ر. ک. مانیفست کمونیست، بخش II: "پرولتاریا و کمونیست‌ها".

اقتصادی" مارکسیزم را رد کند ولی در عین حال بخواهد در موضعگیری اش بر سر مسائل سیاسی، حقوقی، تاریخی، جامعه شناختی و یا دیگر مسائل غیراقتصادی "مارکسیست" باشد. عکس این حالت هم به کلی ناممکن است، با آنکه اقتصاددانان بورژوایی که نمی توانسته اند گریبان خود را از چنگ حقایقت "تعالیم اقتصادی" مارکسیزم برهانند در این راه بسیار کوشیده اند: نمی توان نقد اقتصاد سیاسی مارکس را تصدیق کرد، اما در همان حال نتایجی را که برای موضعگیری در مورد مسائل سیاسی، حقوقی و غیره به دنبال می آورد مردود دانست.

در سیستم مارکسیزم، "نقد اقتصاد سیاسی" و "نقد ایدئولوژی" یک کلیت واحد را می سازند که اجزاء آن را نمی توان به صورت جدا و رها از هم در نظر گرفت. اما اهمیتی که هر یک از این دو بخش در درون کل سیستم مارکسیستی پیدا می کنند به شدت متفاوت است. این تفاوت را می توان از جمله در این نکته مشاهده کرد که خود مارکس در آثاری که از او در اختیار ماست، با چه تفصیلی هر یک از این بخش های سیستم را بررسی کرده است. او که در نخستین دوره، دوره ی جوانی اش، بر نقطه نظری فلسفی ایستاده بود که طبق اصطلاحات بعدی خود وی می توان آن را نقطه نظری کاملاً "ایدئولوژیک" خواند، تنها توانست با کار فکری سخت و مداوم و درازمدت خود را از این دیدگاه ایدئولوژیک رها کند. بین این نخستین دوره ی جوانی و دوره ی کمال واقعی و خلاقیت او، یک کار طولانی تعیین تکلیف با خود قرار دارد. در طی این دوران او آنچنان از هرگونه ایدئولوژی به طور اساسی فاصله می گیرد که حتی در دوره ی آفرینندگی بعدی اش برای "نقد ایدئولوژی" تنها اشارات حاشیه ای پراکنده ای باقی می ماند، در حالیکه زمینه ی اصلی مورد علاقه اش هر چه بیش تر و بیش تر به "نقد اقتصاد



سیاسی" می‌گراید. به عبارت دیگر، او سیر کار فکری اش را بدین ترتیب طی کرد که از یک "نقد ایدئولوژی" آغاز کرد و در این نقد نقطه نظر نوین ماتریالیستی اش را یافت و سپس آن را در تمامی عرصه‌ها- و گاه بگاه به ثمربخش‌ترین نحو- به کار بست، ولی تنها در یک حوزه واقعاً آن را تا نهایی‌ترین نتایجش دنبال کرد، حوزه ای که اینک برای او مهم‌ترین حوزه به نظر می‌آمد، یعنی اقتصاد سیاسی. این مراحل مختلف تحول را می‌توان به دقت در آثار وی ردگیری کرد. مارکس دومین و مهم‌ترین دوره‌ی خلاقیتش را با الهام از نقد مذهب فویرباخ، با نقد فلسفه‌ی حق هگل (۴۴- ۱۸۴۳) شروع کرد و چند سال بعد به همراهی دوستش انگلس "دو جلد کتاب قطور" را با نقد کل فلسفه‌ی بعد از هگل انباشت. اما این دومین اثر را به چاپ نرساند، و اصولاً در دوره‌ی کمال واقعی زندگی اش، که اکنون در حال بالندگی بود، اهمیت زیادی برای اجرای دقیق‌تر "نقد ایدئولوژی" قائل نبود. در عوض، از این پس خود را با تمام نیرو وقف پژوهش انتقادی در عرصه‌ی اقتصاد کرد که محور واقعی تمامی چرخش‌های تاریخی-اجتماعی را در آن کشف کرده بود، و در این قلمرو وظیفه‌ی "انتقادی" اش را تا پایان به پیش برد. او اقتصاد سیاسی سنتی طبقه‌ی بورژوا را نه تنها به طور منفی نقد کرد، بلکه با قرار دادن "اقتصاد سیاسی طبقه‌ی کارگر" در مقابل "اقتصاد سیاسی مالکیت" (اصطلاحات مورد علاقه‌ی مارکس)، به طور مثبت نیز آن را به نقد کشید. در اقتصاد ملی طبقه‌ی مالک، حتی به طور تنویریکی نیز مالکیت خصوصی بر تمامی ثروت اجتماعی سلطه دارد؛ کار مرده‌ی متراکم گذشته بر کار زنده‌ی زمان حال. برعکس، در اقتصاد سیاسی پرولتاریا و نیز در بیان تنویریکی "آن یعنی سیستم اقتصادی مارکسیزم، "Sozialität"، یعنی جامعه، بر کل تولید آن مسلط است، یعنی کار زنده بر کار متراکم شده‌ی مرده یا "سرمایه". و این

همان محوری است که بنا به شناخت مارکس، واژگون شدن آتی جهان حول آن باید صورت گیرد. در نتیجه، حول همین نقطه باید در تئوری نیز یک رویارویی "رادیکال" - و این به گفته‌ی مارکس یعنی "دست به ریشه بردن" - بین فلسفه و علم بورژوایی با ایده‌های نوین طبقه‌ی پرولتاریا که برای رهایی خویش بپا می‌خیزد انجام شود. چنانچه این امر به طور بنیادی جامعه‌ی تحقّق بباشد، آنگاه سایر تحولات، یعنی تمامی دگرگونی‌ها در عرصه‌ی ایدئولوژیکی نیز خود بخود بدیهی می‌شوند، آنگاه که لحظه‌ی عمل تاریخی فرا رسد، نقد "ایدئولوژیکی" گذشته تنها می‌تواند به مثابه‌ی شکل بلوغ نیافته‌ی آن شناختی اعتبار داشته باشد که اجرای عملی واژگونی جهان در نهایت موقوف و مشروط بدان است. تنها با بازنگری به سیر تاریخی آگاهی انقلابی عصر کنونی است که می‌توانیم بگوییم "نقد مذهب پیش شرط هر نقدی" بوده است. بر عکس، با نگاه به آینده این حکم صدق می‌کند که مبارزه بر علیه مذهب تنها به صورت با واسطه مبارزه بر علیه جهانی است که مذهب. "ریحه‌ی معنوی" آن است. به عبارت دیگر، برای دست یازیدن به عمل تاریخی، باید "نقد آسمان" را به "نقد زمین" تبدیل کرد؛ و این نیز به نوبه‌ی خود تنها گام نخستین در تبدیل "نقد مذهب" به "نقد حقوق" و "نقد الهیات" به "نقد سیاست" است. همه‌ی این‌ها تنها "وجه دیگر" جوهر انسانی را بدست می‌دهند و نه "واقعیت" واقعی او را، نه "مسأله‌ی واقعاً زمینی در ابعاد راستینش" را. این هنگامی شدنی است که حریف را بر زمین بجوئیم. بر زمینی که او با تمامی افعال واقعی‌اش و نیز با تمامی او‌هایش در واقعیت بر آن ایستاده است، یعنی بر زمین اقتصاد تولید مادی. نقد مذهب، فلسفه،

تاریخ، سیاست و حقوق باید شالوده‌ی نهایی‌اش را در "رادیکال‌ترین" یا "ریشه‌ای‌ترین" نقدها بیابد، یعنی در نقد اقتصاد سیاسی<sup>۴۰</sup>.

این جایگاه "اقتصاد سیاسی" در کل سیستم انتقادی مارکسیزم، [یعنی] اینکه بنیان تمامی چیزهای دیگر را می‌سازد (بورژواها خواهند گفت: اقتصاد سیاسی "علم پایه‌ای" مارکسیزم است!) نتیجه می‌دهد که برای اثبات نظری مارکسیزم نیازی به یک نقد تفصیلی بر علم حقوق، دولت و جامعه و نیز بر تاریخ‌نگاری و یا هر نوع "ایدئولوژی" دیگر بورژوازی نیست، نقدی که به تدوین و شکل‌گیری یک علم جدید مارکسیستی در باره‌ی حقوق، دولت یا جامعه منتهی می‌شود. نسخه بردارانی که خود را "مارکسیست ارتدکس" می‌شمارند به کلی به بیراهه می‌روند، کسانی همچون کارنر (Kerner) در اتریش یا کرنرکونو (Körner Cunow) در آلمان، که نیاز مبرمی احساس می‌کنند اقتصاد سیاسی مارکسیزم را با آموزه‌ی مارکسیستی حقوق و دولت و یا حتی با یک تنوری مدون مارکسیستی علم جامعه یا جامعه‌شناسی "تکمیل کنند". سیستم مارکسیستی احتیاجی به چنین تکمیلی ندارد، همچنان که از یک "زبان‌شناسی" یا "ریاضیات" مارکسیستی ویژه بی‌نیاز است. حتی محتوای سیستم‌های ریاضی نیز، با آنکه امروزه در این حوزه کم‌تر از برخی حوزه‌های دیگر دانش بشری که به درجات مختلف زمینی‌ترند چون و چرا می‌شود، از لحاظ تاریخی، اجتماعی، اقتصادی و پراتیکی مشروط است؛ تردیدی نیست که در آن دگرگونی معهود جهان اجتماعی-تاریخی، چه قبل از آن، چه در ضمن آن و چه به ویژه پس از آن، ریاضیات نیز "کند یا تند" دگرگون خواهد شد؛ برای ریاضیات نیز درک ماتریالیستی تاریخ و جامعه

---

<sup>۴۰</sup> - نقل قول‌های چند جمله‌ای اخیر از مقاله درباره‌ی قانون دزدی چوب، از مکاتبات مارکس-روژه-فویرباخ-باکونین، و از نقد فلسفه‌ی حق هگل گرفته شده‌اند (که همگی در Nachlass. Band I به چاپ رسیده‌اند).

نافذ است. اما حماقت محض خواهد بود چنانچه "مارکسیستی" مدعی شود از ژرفای بصیرتش نسبت به آن واقعیات اقتصادی- اجتماعی- تاریخی که در "تحلیل نهایی" برای تکامل تاکنونی و آتی علم ریاضیات نیز تعیین کننده اند، می‌تواند در برابر سیستم‌های ریاضی‌ای که محققین این رشته طی هزاران سال بنا کرده اند یک ریاضیات جدید "مارکسیستی" بنشانند. و این درست همان کاری است که کارنر- رنر و کرنرکونو با امکانات بسیار ناچیز خود سعی در انجام آن داشته‌اند، البته در زمینه‌های معین دیگری از علم (در حوزه "علم حقوق" که سابقه‌ی هزاران ساله دارد و در عرصه‌ی جوان‌ترین علم "بورژوازی"، یعنی "جامعه‌شناسی"!)). تعداد بی‌شماری از شبه مارکسیست‌ها نیز در همین تلاش اند، آنان که در این توهم به سر می‌برند که با تکرار خسته‌کننده‌ی اعتقادشان به مارکسیزم می‌توانند به نتایج عینی پژوهش‌های تاریخی یا به فلسفه و یا به این یا آن علم طبیعی یا انسانی چیز نویی بیفزایند. اما کارل مارکس و فریدریش انگلس که در بیش از یک حوزه‌ی علمی بر دانش زمانه‌ی آنان تسلطی دایرة المعارف وار داشتند هرگز به چنین توهمات سفیهانه و جنون آمیزی دچار نیامدند و آن را به عهده‌ی دورینگ و همپالکی‌هایش که در آن زمان نه مثل امروز و هر زمان دیگر به حد وفور پیدا می‌شوند گذاردند. آنان در برابر تمامی علوم‌ی که از زمینه‌ی تخصصی‌اشان، اقتصاد، و از حوزه‌ی‌های پژوهشی مستقیماً مرتبط با آن، فلسفه و علوم اجتماعی، فراتر می‌رفتند تنها به نقد اساسی بسنده کردند، آن هم نه نقد نسبت به نتایج عینی پژوهش‌ها بلکه به نظرگاه بورژوازی که پرتوهایش را به درون این سپهرهای "معنوی" نیز گسیل می‌دارد. و درست در همین ردیابی این پرتوهای ظریف و ظریف‌تر بود که چنان نبوغی از خود بروز دادند که نظیرش در هیچ محقق علمی دیگر یافت نمی‌شود و تنها شاید نزد برخی از

شاعران بتوان آن را سراغ گرفت. برای انجام چنین کاری طبعاً می بایستی در موضوع و روش علم مربوطه تا دقیق ترین نکات تعمق می کرده اند، و به این ترتیب مسلم است که مغزهایی چون مارکس و انگلس در حوزه هایی که از زمینه‌ی تخصصی اقتصادی- جامعه‌شناختی اشان نیز نسبتاً دور بوده اند به اکتشافات مشخصی نایل شوند. اما این به هیچ وجه مقصد تلاش های آنان نبوده است. هدف آن ها صرفاً این بوده که نظرگاه بورژوایی مورد حمله را از مبنای اقتصادی تا ظریف ترین شاخه های "ایدئولوژیکی" اش نیز دنبال کنند و در این آخرین نهانگاه هایش نیز طعم برخورد انتقادی را به آن بچشاند.



نتیجه‌ی بررسی ما این است که از یکسو به وحدت درونی کل سیستم فکری مارکسی، و از سوی دیگر به تفاوت میزان اهمیت یکایک اجزاء درون آن کلیت پی بردیم. مارکس در نقد ایدئولوژی رایج، نظرگاه "ماتریالیستی" خود را ساخته و پرداخته کرد که بنابر آن عامل اقتصادی یا "اقتصاد سیاسی" به مثابه‌ی عامل اساسی و تعیین کننده‌ی عوامل دیگر در حیات تاریخی- اجتماعی انسان نمودار می شود. او سپس وظیفه‌ی ویژه‌ی خود را در آن دید که بر این زمینه‌ی بنیادی، نقد بینش های رایج بورژوایی را تا نهایی ترین پیامدهایش به پیش برد. در دوره‌های بعدی نیز مبارزه با ایدئولوژی بورژوایی را عمدتاً به این حوزه منتقل کرد، چرا که مسلماً نخستین سرمنشاء های همه‌ی ایدئولوژی های بورژوایی باید در همین جا، در عمیق ترین بنیان ساخت و بافت جامعه‌ی بورژوایی قرار داشته باشد. اما در زمان های بعد به بررسی انتقادی ایدئولوژی در دیگر حوزه های حیات تاریخی- اجتماعی تنها بندرت و

در چند نوشته‌ی معدود، بسیار فشرده و از لحاظ فورم بسیار کمال یافته ولی در ظاهر نه چندان گسترده پرداخت.

با چنین دیدی به ساختمان کلی سیستم اندیشه‌ی مارکسی، در ضمن این نتیجه حاصل می‌شود که آن شکوه‌های تأثیرانگیز و مکرر بیان شده که [چرا] کارل مارکس کلیت بینش فلسفی‌اش، یعنی همین نظرگاه و روش درک جدید "ماتریالیستی"‌اش از تاریخ و جامعه را به همان نحو که "اقتصاد سیاسی"‌اش را بیان کرده، در یک اثر مجزا و مستقل به تفصیل عرضه نکرده است، تا چه حد بیجاست. در واقع مارکس اساس تفکر "ماتریالیستی"‌اش را با تمام پیامدهایش در آثار خود، بخصوص در اثر اصلی‌اش، سرمایه، با تفصیلی هر چه تمام‌تر به گونه‌ای زنده ارائه کرده است، و حتی جوهر این درک را بی‌اندازه واضح‌تر از آنچه با توصیف تنوریکی آن می‌توانسته بکند نشان داده است. کارل مارکس در این اثر نه تنها اقتصاد سیاسی طبقه‌ی بورژوا را از پایه مورد انتقاد قرار می‌دهد بلکه تمامی ایدئولوژی‌های دیگر بورژوایی را نیز که از این ایدئولوژی اساسی سرچشمه می‌گیرند نقد می‌کند. او با نشان دادن تعیین‌کنندگی این ایدئولوژی پایه‌ای اقتصادی برای همه‌ی فلسفه و علم بورژوایی، به اساسی‌ترین شیوه به نقد کل اصل ایدئولوژیکی فلسفه و علم بورژوایی می‌پردازد. از طرف دیگر، همانطور که در برابر "اقتصاد سیاسی" بورژوایی تنها به یک نقد منفی اکتفا نکرده بلکه بدون آنکه قلمرو انتقادی را ترک گوید، یک سیستم کامل اقتصادی نوین، [یعنی] اقتصاد سیاسی طبقه‌ی کارگر را در مقابل آن قرار داده است، در برابر اصل "ایدئولوژیکی" فلسفه و علوم بورژوایی که وی با ابطال انتقادی آن در مبارزه با آن می‌کوشد، یک نقطه نظر جدید و یک روش جدید می‌نشانند، نقطه نظر و روش درک "ماتریالیستی" طبقه‌ی کارگر از تاریخ و جامعه، که با

همکاری دوستش فریدریش انگلس طرح و بنیاد کرده است. از این لحاظ، سیستم نظری کارل مارکس، حتی در تضادی ظاهری با آنچه در آغاز گفتیم، هم یک "علم" است، یعنی علم اقتصاد مارکسیستی و هم یک فلسفه، یعنی درک نوین فلسفی- ماتریالیستی از ارتباط تمامی پدیده های تاریخی- اجتماعی. اما این تضاد فقط ظاهری است و ما می بایست می گذاشتیم که پیدا شود، چرا که همه چیز را نمی توان یکباره گفت. در واقع آموزه های مارکسیستی در هر دو وجه اش، هم در "اقتصاد" و هم در "فلسفه" اش به هیچ وجه یک "علم" یا "فلسفه" به معنای رایج بورژوایی کلمه نیست. البته هم "تعالیم اقتصادی مارکسیزم" و هم مقدمات کلی و اساسی آن، "درک ماتریالیستی تاریخ"، در بخشی از جوهره های خود حاوی چیزی هستند از همان نوعی که در علم و فلسفه های بورژوایی نیز یافت می شود. آن ها به مثابه ای ابطال و الغای انتقادی علم و فلسفه های بورژوایی ناگزیر در جنبه ای از جوهر خود همچنان علم و فلسفه باقی می مانند، اما در جنبه های دیگر از افق علم و فلسفه های بورژوایی فراتر می روند. درست همانگونه که دولتی که طبقه های پیروزمند پرولتاریا در نبرد پراتیکی اجتماعی و سیاسی خویش به جای دولت درهم شکسته شده ی بورژوایی برپا خواهد کرد در یک وجه خود همچنان خصلت یک "دولت" (به معنای امروزی کلمه) را خواهد داشت. ولی در عین حال در وجه دیگر، در این خصوصیت که به منزله ای مرحله ای گذار به جامعه ای بی طبقه و در نتیجه بدون دولت آینده است، دیگر نه به طور کامل یک "دولت" بلکه چیزی متعالی تر از یک دولت خواهد بود.

این مقایسه و اساساً همه ای آنچه که تا اینجا به عنوان جوهر آموزه های مارکسی ارائه شد، مسلماً برای کسی که خود عمیق تر در این آموزه کندوکاو نکرده است در وهله ای اول چیز زیادی بدست نمی دهد. او می خواهد با "درک

ماتریالیستی تاریخ" آشنا شود و ما بحث را با توضیحاتی شروع کردیم که خود همگی بر پایه‌ی این درک نوین مارکسیستی استوارند، یعنی که چنین درکی را پیش شرط دارند. با این وجود، به نظر ما این تنها راهی است - هر چند که ابتدا ناپیمودنی به نظر آید- که با آن می‌توان درکی واقعی از نقطه نظر نوین و اختصاصی کارل مارکس را منتقل کرد. هگل در پدیده شناسی روح از آگاهی فرد می‌خواهد که مستقیماً به او و روش "دیالکتیکی" اش اعتماد کند، حتی اگر که اندیشیدن به روش فلسفی هگل در آغاز برایش مثل آن باشد که سعی کند "یکبار هم بر سر راه برود." درست به همین طریق نیز آن کس که می‌خواهد به فهم واقعی روش مارکس، و این یعنی "دیالکتیک ماتریالیستی" در مقابل "دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل"، نایل شود باید نخست یکبار مستقیماً خود را به آن بسپارد، البته تا آنجا که در توان او هست. هیچ مربی شنا به کسی که حاضر نیست پیش از آموختن آن تن به آب بزند نمی‌تواند شنا بیاموزد. طرز عمل خود مارکس در سرمایه و سایر آثار دوران بلوغ اش پیوسته چنین است که نقطه نظر ماتریالیستی اش را - که این آثار به نوبه‌ی خود سنگ بناهای آن در تکامل هر چه بیش تر و مستدل کردن هر چه ژرف تر آن اند- در عین حال پیش فرض می‌گیرد. این امر هم در مورد نقد اقتصاد سیاسی مارکس درست است و هم در مورد نقد وی بر تمامی علم و فلسفه‌ی بورژوایی، که ما در اینجا در معنای مورد نظر مارکس تحت عنوان "نقد ایدئولوژی" از آن یاد کردیم. در سراسر نوشته‌های مارکس تنها یکجا هست که او سعی کرده نقطه نظر ویژه‌ای را که تمامی آثار او از اواسط سال‌های چهل به بعد از آن دیدگاه نوشته شده اند، با عباراتی صریح کم و بیش به طور کامل بیان کند. این چند جمله‌ی کوتاه و فوق العاده فشرده، که برای فهم و هضم کامل معنای آن‌ها بایستی بر هر کلمه‌ی آن تأمل کرد و آن را هزاران بار



خواند و باز هم خواند، در "پیشگفتار" ۱۸۵۹ بر نقد اقتصاد سیاسی آمده اند. در آنجا مارکس با وضوح جاندار که از ویژگی های سبک نگارش اوست "اشارات" کوتاهی به خط سیر مطالعات اقتصادی- سیاسی اش می کند؛ این قسمت با گزارشی در باره ی تحصیلات دانشگاهی اش و نخستین فعالیت کوتاه مدت انتشاراتی و روزنامه نگاری اش آغاز می شود. در این فعالیت انتشاراتی ابتدا در "وضع ناگواری" قرار می گیرد که باید در مورد "به اصطلاح منافع مادی" نیز سخن بگوید، و ضمن آن به تناقض درونی وحشتناکی با نقطه نظری که تاکنون داشته و عمدتاً هگلی- ایده آلیستی بوده است دچار می شود. چند ماه پس از شروع کار سردبیری، نشریه اش تحت فشار سانسور قرار می گیرد و او با "طیب خاطر" از فرصت استفاده می کند تا خود را از انظار عمومی کنار بکشد و جهت حل و فصل این تردید بار دیگر "به حجره ی درس باز گردد."

"نخستین کاری که برای برطرف کردن شک و تردیدهایی که مرا به باد حمله گرفته بودند به عهده گرفتم، بازنگری انتقادی فلسفه ی حقوق هگل بود، اثری که مقدمه ی آن در ۱۸۴۴ در سالنامه های آلمانی- فرانسوی (Deutsch-Französische Jahrbücher) منتشر شده در پاریس به چاپ رسید. تفحصات من مرا به این نتیجه رساند که نه مناسبات حقوقی و نه اشکال دولت هیچکدام را نمی توان بر مبنای خود آن ها و یا بر اساس به اصطلاح رشد عام فکر بشری رد کرد، بلکه برعکس، آن ها در شرایط مادی زندگی ریشه دارند که هگل کلیت آن را به تاسی از [متفکران] انگلیسی و فرانسوی قرن هجدهم، تحت نام "جامعه ی مدنی" بیان می کند، و اینکه کالبدشکافی این جامعه مدنی را بایستی در اقتصاد سیاسی جستجو کرد. مطالعه ی اقتصاد سیاسی را که در پاریس آغاز نموده بودم در بروکسل - که در

پی حکم اخراج آقای گیز و بدانجا مهاجرت کرده بودم. ادامه دادم. نتیجه‌ی عامی را که بدان رسیدم، و به مجرد حصول ریسمان راهنمای مطالعات من گردید می‌توان به قرار زیر خلاصه کرد: انسان‌ها در جریان تولید اجتماعی حیات خود پای در مناسبات معین و ضروری می‌گذارند که مستقل از اراده‌ی آن‌هاست، یعنی مناسبات تولیدی که با مرحله‌ی معینی از رشد نیروهای تولید مادیشان متناسب اند. کل این مناسبات تولیدی تشکیل ساخت اقتصادی جامعه [یعنی] زیر بنای واقعی آن را می‌دهد که بر پایه‌ی آن روبنای حقوقی و سیاسی [جامعه] برپا می‌گردد و اشکال معین آگاهی اجتماعی در تناظر با آن قرار می‌گیرند. شیوه‌ی تولید زندگی مادی، روند عام زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری را مشروط می‌کند. این آگاهی انسان‌ها نیست که وجود آن‌ها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس، وجود اجتماعی آنان تعیین‌کننده‌ی آگاهی‌شان است. نیروهای تولید مادی جامعه در مرحله‌ی معینی از رشد [خود] با مناسبات تولیدی موجود یا با مناسبات مالکیتی که تا آن مرحله از رشد خود در چارچوب آن عمل نموده اند - این دو در قاموس اصطلاحات حقوقی به یک معنی بیان می‌شوند - در تضاد می‌افتند. این مناسبات که از بطن اشکال رشد نیروهای مولده بیرون می‌آیند به دست و پای آن‌ها زنجیر می‌زنند. آنگاه یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد. با تغییر پایه‌های اقتصادی کل روبنای عظیم [آن] نیز دیر یا زود دگرگون می‌شود. در بررسی اینگونه دگرگونی‌ها همواره بایستی میان دگرگونی مادی شرایط اقتصادی تولید، که به همان دقت علوم طبیعی قابل اندازه‌گیری است و دگرگونی‌های حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری یا فلسفی، خلاصه اشکال ایدئولوژیکی‌ای که انسان از طریق آن‌ها به این تضاد واقف شده و برای از بین بردن آن به نبرد برمی‌خیزد، تفاوت قائل شد. همانطور که یک فرد به استناد نظری وی نسبت به خودش قضاوت

نمی‌شود، یک چنین دوران دگرگونی را نیز نمی‌توان به استناد آگاهی آن قضاوت کرد، برعکس، باید این آگاهی را بر مبنای تضادهای زندگی مادی، [یعنی] تعارض موجود بین نیروهای اجتماعی تولید و مناسبات تولیدی توضیح داد. یک نظام اجتماعی هرگز پیش از آنکه کلیه‌ی نیروهای مولده‌ی مورد نیازش رشد یافته باشند مضمحل نمی‌شود، و مناسبات تولیدی برتر جدید هیچگاه قبل از آنکه شرایط مادی وجود آن در چارچوب جامعه‌ی قدیم به حد بلوغ نرسیده باشد، جانشین مناسبات تولیدی قدیم نمی‌گردد. از این روست که بشر همیشه تنها وظایفی را برای خود مقرر می‌کند که قادر به حل آن‌ها باشد، زیرا که بررسی دقیق‌تر همواره نشان می‌دهد که خود مسأله‌ی تنها وقتی سر بر می‌آورد که شرایط مادی حل آن از قبل فراهم شده یا در شرف شکل گرفتن باشند. در یک طرح کلی، می‌توان شیوه‌ی تولید آسیایی، باستانی، فنودالی و بورژوایی جدید را دوران‌های ترقی‌یابنده در نظام اقتصادی جامعه به‌شمار آورد. شیوه‌ی تولید بورژوایی\* آخرین شکل آشتی‌ناپذیر (antagonistisch) روند اجتماعی تولید است. آشتی‌ناپذیر نه به معنای آشتی‌ناپذیری فردی بلکه به معنای آشتی‌ناپذیری که از شرایط اجتماعی زندگی افراد نشأت می‌گیرد. اما در عین حال نیروهای مولده‌ی ای که در بطن جامعه‌ی بورژوایی رشد می‌کنند شرایط مادی حل این تضاد آشتی‌ناپذیر را نیز به وجود می‌آورند. از این رو، [دفتر] پیش‌تاریخ جامعه‌ی بشری هم با این صورت بندی اجتماعی فروبسته می‌شود.\*\*

در همین چند جمله خطوط کلی و طرح اجمالی آنچه که باید از "درک ماتریالیستی تاریخ و جامعه" فهمید به روشن‌ترین و دقیق‌ترین شکل قابل

\* - در متن اصلی: مناسبات بورژوایی تولید

\*\* - نقل از نقد اقتصاد سیاسی، "دیباجه"، انتشارات اتحادیه دانشجویان ایرانی ام‌و- سوئد، با اندکی تغییر [م].

تصور بیان شده اند. اما در اینجا نه سعی شده برای ادعاهای طرح شده دلایلی ارائه شوند و نه به نتایج گسترده‌ی تنوریکی و پراتیکی حاصل از آن به حد کافی اشاره رفته است تا به خواننده‌ای که خود آثار اصلی مارکس را مطالعه نکرده تصوری از اهمیت آن‌ها به دست بدهد، و سرانجام این متن فاقد دفاعیات [لازم] در برابر بعضی سوءتعبیرهایی است که شکل و محتوای این جملات می‌توانند القاء کنند. همه‌ی اینگونه اضافات برای منظور بلاواسطه‌ای که مارکس با این "اشارات" کوتاه دنبال می‌کرده زائد بوده اند. او خواننده را در جریان می‌گذارد که در پژوهش‌های اقتصادی-اجتماعی، کدام "ریسمان راهنما" هدایت‌کننده‌ی او بوده است. و بدیهی است که تنها برهان نظری که می‌توانسته برای مقرون به هدف بودن روشش ارائه کند فقط می‌توانسته از طریق کاربست آن روش در حوزه‌های معینی از پژوهش علمی، به ویژه در بررسی واقعیت‌های "اقتصاد سیاسی" به دست آید. فردریش انگلس در ارتباط مشابهی یکبار این ضرب‌المثل انگلیسی را نقل کرده که: امتحان پودینگ در خوردن آن است.<sup>۴۶</sup> هرگز نمی‌توان با جروبحث نظری پی برد که آیا یک روش علمی صحیح است یا نه، بلکه تنها امتحان کردن به اصطلاح "پراتیکی" آن روش است که حکم قطعی در این مورد می‌دهد. و آن‌طور که مارکس با تأکید و صراحت خاطر نشان کرده است، در این جملات فعلاً قرار نیست چیزی بیش از "ریسمان راهنما"یی برای تحقیق داده‌های تجربی (در اینجا یعنی تاریخی) از حیات اجتماعی انسان باشد. مارکس خود بعداً بارها در برابر این بدفهمی که چیزی بیش از این در آن عبارات می‌توان جست مخالفت می‌کند. با این همه مسلم است که در پس این جملات چیزی بیش تر از آنچه

<sup>۴۶</sup> - ر. ک. انگلس مقدمه بر چاپ انگلیسی تکامل سوسیالیزم از تخیل به علم (۱۸۹۳) منتشر شده در Neue Zeit XI, I. S. ۱۰ff

مستقیماً در آن‌ها بیان می‌شود نهفته است؛ و چنانچه چیزی جز طرح فرضیه وار یک "اصل اکتشافی" (heuristisches Prinzip) در آن نبینیم همه‌ی معنای آن‌ها را استخراج نکرده ایم این نوشته همراه با همه‌ی آنچه که کارل مارکس پیش و پس از آن نوشته، حاوی چیزی است که به درستی می‌توان آن را بیش از تمامی به اصطلاح "فلسفه"‌هایی که عصر جدید بورژوازی عرضه کرده است یک "جهان بینی" فلسفی خواند. زیرا فاصله‌گذاری قاطع بین تنوری و پراتیک که مشخصه‌ی این عصر بورژوازی است و حتی برای فلسفه‌ی کهن و قرون وسطی نیز ناشناخته بوده است، پس از ساختمان روش "دیالکتیکی" هگل و فراهم آمدن زمینه‌ی لازم، اینک برای نخستین بار در عصر جدید بار دیگر به طور کامل ملغی شده است. ما در بالا عباراتی از جای معروف مانیفست کمونیست درباره‌ی معنای همه‌ی "گزاره‌های نظری" در سیستم کمونیسم مارکسیستی نقل کردیم: بنابر ایدئولوژی بورژوازی اصول و ایده‌آل‌های نظری به مثابه‌ی موجودیت‌های مینوی و برای خود معتبر مستقلاً در برابر واقعیت پست، زمینی و مادی ظاهر می‌شوند، و از این رو جهان را می‌توان با حرکت از ایده تصحیح کرد. در مانیفست به صورت آنتی تز قاطعی نسبت به این ایدئولوژی چنین آمده است: "گزاره‌های نظری کمونیسم به هیچ وجه بر ایده‌ها و اصولی که این یا آن مصلح جهانی اختراع یا کشف کرده باشند متکی نیست. آن‌ها صرفاً بیان عام مناسبات واقعی یک مبارزه‌ی طبقاتی موجوداند، مناسبات حرکتی تاریخی که در برابر چشمان ما جریان دارد. "استدلال دقیق‌تر و مشخص‌تر این عبارت مانیفست را می‌توان در یادیه تز درباره‌ی فویرباخ پیدا کرد، که کارل مارکس در ۱۸۴۵ به منظور تعیین تکلیف با خود نوشت و بعداً فردریش انگلس آن‌ها را به صورت ضمیمه‌ای بر یکی از تألیفات فلسفی خود (لودویک فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان،

(۱۸۸۸) در اختیار عموم قرار داد. محتوای این یازده تز مارکس جوان خیلی بیش تر از آن چیزی است که انگلس "نطفه‌ی نبوغ آمیز جهان بینی نوین" خوانده است. در واقع کل بنیاد بینش فلسفی مارکسیزم با توالی منطقی فوق العاده جسارت آمیز و صراحت درخشانی در آن ها بیان شده است. این یازده تز با ضربات کوبنده ای که دقیقاً بر هدف نشانه گیری شده اند همه‌ی ستون های اتکای فلسفه‌ی بورژوایی تاکنونی راتکه به تکه خرد می کنند. مارکس ابداً بر "ثنویت" معمولی بین اندیشیدن و بودن، بین اراده کردن و عمل کردن، که مشخصه‌ی فلسفه‌ی عامیانه‌ی عصر بورژوایی تا به امروز نیز هست، مکث نمی کند، بلکه بی درنگ به نقد دو گروه دستگاه فلسفی بزرگی می پردازد که رفع ظاهری آن ثنویت در درون خود دنیای بورژوایی از طریق آن ها صورت گرفته بود، به عبارت دیگر، او از یکسو به نقد سیستم "ماتریالیزم" تاکنونی که در فویرباخ به اوج خود رسیده بود، دست می زند و از سوی دیگر به نقد سیستم "ایدآلیزم" کانت- فیخته- هگل؛ و کاذب بودن هر دوی اینان را برملا می کند. جای آن ها را ماتریالیزم نوینی می گیرد که تمامی رازهای تنوری را به یک ضربت حل می کند، به این ترتیب که انسان را به مثابه‌ی موجودی اندیشه ورز- نگرنده و در عین حال عامل- فاعل در جهان می نشاند، و عینیت کل این جهان را، محصول "فعالیت انسان اجتماعی شده" درک می کند. موجزترین و گویاترین بیان این چرخش تعیین کننده‌ی فلسفی در دو جمله‌ی کوتاه تز هشتم آمده است: "حیات اجتماعی در جوهر خود پراتیکی است. همه‌ی رازوارگی هایی که تنوری را به عرفان می کشانند، حل عقلایی خود را در پراتیک انسانی و در ادراک این پراتیک می یابند."

برای فهم کامل آنچه که در این بینش مارکس تازگی دارد باید تضاد دوگانه‌ای را که از یکسو با "ایدآلیزم" تاکنونی و از سوی دیگر با

"ماتریالیزم" تاکنونی دارد درک کنیم. برخلاف "ایدالیزم" که حتی در فلسفه‌ی همانی هگل نیز به وضوح واجد یک عامل "آن جهانی" (jenseitig) است، "ماتریالیزم" مارکس بر زمینه‌ی ای از "این جهانی" (Diesseitigkeit) یکسره متحقق ایستاده است: برای مارکس نه فقط همه‌ی "ایدال‌ها" ی پراتیکی- اخلاقی بلکه همه‌ی "حقایق" تنوریکی نیز سرشتی دقیقاً این جهانی دارند. بگذار خدایان ابدی در اندیشه‌ی حفظ حقایق جاودانه‌ی الهی باشند. لیکن تمامی حقایقی که ما انسان‌های زمینی این جهانی تاکنون با آن‌ها سر و کار داشته‌ایم و خواهیم داشت سرشتی زمینی این جهانی دارند و محکوم اند به "در گذرندگی" و همه‌ی نارسایی‌های دیگر تمامی پدیده‌های زمینی بی‌هیچ امتیازی. اما از طرف دیگر، هیچ چیز در جهان انسان (برخلاف آنچه "ماتریالیزم" کهن غالباً پنداشته است!) یک هستی بیجان، یک بازی کورکورانه‌ی [بین] نیروهای ناآگاه به حرکت درآورنده و مواد به حرکت درآینده نیست. "حقیقت" نیز چنین نیست. همه‌ی "حقایق" انسانی، همانند خود انسان که آن حقایق را اندیشمندان در سر خود دارد، یک محصول است، محصولی انسانی، متفاوت با به اصطلاح "محصولات طبیعی" ناب (که این‌ها نیز اگر به مثابه‌ی "طبیعت" مورد ملاحظه قرار گیرند در واقع "محصول" نیستند!). به عبارت دقیق‌تر، یعنی آن حقایق محصولی اجتماعی اند که تحت شرایط طبیعی و اجتماعی تولید در یک عصر معین از تاریخ طبیعت و انسان، از طریق تأثیر جمعی انسان‌ها در تقسیم کار، به همراه سایر فرآورده‌های فعالیت انسانی بدست می‌آید.

اکنون کلید فهم "درک ماتریالیستی جامعه" کارل مارکس را در اختیار داریم. تمامی پدیده‌های جهان واقعی که ما به مثابه‌ی انسان اندیشه‌ورز و عامل او و یا به عنوان انسان عامل و اندیشه‌ورز در آن زندگی می‌کنیم، در

وهله‌ی اول به دو گروه بزرگ تقسیم می‌شوند. در یک طرف، ما و همه‌ی آنچه وجود دارد به جهانی متعلق‌اند که می‌توان آن را "طبیعت" تصور کرد، یعنی دنیایی "غیرانسانی" که از اندیشه، اراده و عمل ما به کلی مستقل است. از طرف دیگر، به مثابه‌ی انسان‌های اندیشه‌ورز، میل‌مند و فاعل در جهانی به سر می‌بریم که عملاً بر آن تأثیر می‌گذاریم و نیز تأثیرات عملی آن را تجربه می‌کنیم، و از این رو می‌باید آن را اساساً محصول خود بدانیم و نیز خود را محصول آن. اما این دو جهان، جهان طبیعی و جهانی که از لحاظ تاریخی-اجتماعی پراتیکی است، مجزا از هم نیستند بلکه هر دو یک جهان واحدند: وحدت آن‌ها بر مبنای آن است که هر دو در بستر روند فعال-منفعل حیات انسان‌ها واقع‌اند، انسان‌هایی که در همکاری‌شان، در عین تقسیم‌کار، و در اندیشیدن، کل واقعیت خویش را پیوسته باز تولید می‌کنند و تکامل می‌دهند. اما با چنین نگرشی پیوندگاه این دو جهان نمی‌تواند در چیزی جز اقتصاد باشد، به سخن دقیق‌تر در "تولید مادی". زیرا همانطور که مارکس در یکی از "مقدمه‌های کلی" بر اقتصاد انتقادی اش\*<sup>۴۷</sup> که در ۱۸۵۷ و باز هم به منظور تعیین تکلیف با خود نگاشته به صراحت اظهار می‌دارد، از بین تمامی عوامل متنوعی که از ترکیب تأثیرات متقابل آن‌ها حیات تاریخی-اجتماعی انسان شکل می‌گیرد و دائماً از نو ساخته می‌شود و گسترش می‌یابد، فرایند تولید مادی آن عاملی را می‌سازد که تمامی عامل‌های دیگر را در چنگ دارد و همه‌ی آن‌ها را در وحدتی واقعی به هم می‌پیوندد.

\* - مقدمه‌ی عمومی به گروندریسه-م.

<sup>۴۷</sup> - این "مقدمه" که عمیق‌ترین دید در بینش شرط‌های تحقیقات مارکس را بدست می‌دهد، نخستین بار در ff. ۷۱۰. I.S. ۲۱, Neue Zeit منتشر شده است.



لودویک ولتمن، که یک انسان‌شناس سیاسی، کانت گرا و سوسیالیست تجدیدنظرطلب است در کتاب خود درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی<sup>۴۸</sup> برای "ماتریالیسم" شش جلوه‌ی مختلف برمی‌شمارد که به نظر وی همه‌ی آن‌ها را بایستی اجزاء تشکیل دهنده‌ی «مارکسیسم به مثابه‌ی یک جهان بینی» دانست. او توضیح می‌دهد: (ص ۶)

"مارکسیسم به مثابه‌ی جهان بینی در یک طرح کلی کامل‌ترین سیستم ماتریالیسم است و مشتمل است بر

۱- ماتریالیسم دیالکتیک که مبانی عام شناخت شناسانه را درباره‌ی رابطه‌ی اندیشه و هستی بررسی می‌کند؛

۲- ماتریالیسم فلسفی که مسائل راجع به رابطه‌ی روح و ماده را به اعتبار علوم طبیعی جدید حل می‌کند؛

۳- ماتریالیسم زیست‌شناختی، مربوط به تئوری تکامل طبیعی در پیوند با داروین؛

۴- ماتریالیسم جغرافیایی که وابستگی تاریخ فرهنگ انسان را به شکل سطح زمین و محیط فیزیکی جامعه اثبات می‌کند؛

۵- ماتریالیسم اقتصادی که تأثیر مناسبات اقتصادی، نیروهای تولید و سطح تکنیک را بر تحول اجتماعی و معنوی بررسی و کشف می‌کند. ماتریالیسم جغرافیایی و اقتصادی با هم درک ماتریالیستی تاریخ به معنای محدودتر آن را می‌سازند.

---

<sup>۴۸</sup>- H. Michels Verlag, Düsseldorf, ۱۹۰۰. از بین تمام بررسی‌هایی که به زبان آلمانی درباره‌ی مبانی فلسفی مارکسیسم موجود است، این کتاب، علیرغم مواضع اشتباه مورد بحث در این متن، بهترین نمونه است.

۶- ماتریالیزم اخلاقی که به معنای گسست رادیکال از تمامی تصورات آن جهانی مذهبی است، و هم‌ای اهداف و نیروهای زندگی و تاریخ را به این جهان واقعی منتقل می‌کند"<sup>۴۹</sup>.

البته می‌توان به ولتمن حق داد که مارکسیزم با تمامی این جلوه‌های ماتریالیزم رابطه‌ای معین، دور یا نزدیک، دارد. اما همه‌ی این‌ها به هیچ وجه به مثابه‌ی جزء ضروری جوهر آن در آن نیستند. در واقع "درک ماتریالیستی تاریخ و جامعه" مارکس تنها متضمن دو خصلتی است که ولتمن در پایان، در بندهای ۵ و ۶ به عنوان جلوه‌های ماتریالیزم ذکر می‌کند. ماتریالیزم مارکس واقعاً ماتریالیزمی "اخلاقی" به همان معنای مورد نظر ولتمن است، و نه به معنای آن بینش اخلاقی که، که مارکس در یکی از نوشته‌های دوران جوانی‌اش (Nachlass, I. S. ۳۲۱) آن را به عنوان "ماتریالیزم منحنی" به باد حمله گرفته بود و در آن "منافع خصوصی به مثابه‌ی هدف غایی جهان تلقی می‌شود". مارکسیزم چنین برداشتی از "ماتریالیزم" اخلاقی را به مدافعان جهان‌بینی بورژوایی و اخلاق کاسبکارانه‌ای وا می‌گذارد که در همین اواخر یک ارگان سرمایه‌داری آن را با عبارات زیر افشاء کرده است: "تاجری که به خاطر حجب بیجا از یک سود فوق‌العاده سرشار در یک هفته بازی موفقیت آمیز، داوطلبانه از بخشی از شانس خود چشم‌پوشد خود را در برابر ضررهای آینده تضعیف می‌کند، و

<sup>۴۹</sup> - جالب توجه است که ولتمن در بند ۱ تنها "بررسی" رابطه‌ی اندیشه و هستی را به عنوان یک "ماتریالیزم" (دیالکتیکی!) ذکر می‌کند. او در عوض می‌بایست می‌گفت: ماتریالیزم دیالکتیکی (یا دیالکتیک ماتریالیستی)، که برخلاف ایده‌آلیزم دیالکتیکی (دیالکتیک ایده‌آلیستی)، هگل اندیشه و هستی را به مثابه‌ی لحظه‌های یک کلیت درک می‌کند، کلیتی که در آن نه هستی توسط اندیشه، بلکه عمدتاً اندیشه توسط هستی تعیین می‌شود. اینکه ولتمن در اینجا از موضع‌گیری دقیق سرباز می‌زند، ارتباط دارد با دیدگاه کانتی و مبتنی بر شناخت‌شناسی انتقادی وی که در متن بدان اشاره شد.

عمل او از لحاظ اقتصادی حماقت محض است و از نظر اخلاقی هم به هیچ وجه کار نیکی انجام نداده است." (سر مقاله‌ی (Deutsche Bergwerkzeitung)، ۲۳ مارس ۱۹۲۲).

برخلاف این "ماتریالیزم اخلاقی" طبقه‌ی سرمایه دار، "ماتریالیزم اخلاقی" طبقه‌ی کارگر، همچنان که ولتمن به درستی تأکید می کند، اساساً به معنای گسست رادیکال از تمامی تصورات آنجهانی است، و البته در اینجا "تصورات آنجهانی" را، که ولتمن به عنوان یک کانت گرا به حد کافی نمی شناسد، نیابستی تنها تصورات دقیقاً، مشخصاً و آگاهانه "مذهبی" دانست، بلکه این مفهوم همه‌ی تصورات "جایگزین" را نیز- که فلسفه‌ی روشنگری و بعداً فلسفه‌ی انتقادی ایده‌آلیستی جانشین تصورات مذهبی کرده اند، مثلاً ایده‌ی قانونگذاری ناب عقل به وساطت الزام‌های مقوله‌ای- شامل می شود. و سرانجام، چنانکه بعداً بیش تر توضیح داده خواهد شد، اگر که قرار باشد واقعاً با "همه‌ی" تصورات آنجهانی به صورت "رادیکال" قطع رابطه شود و روی آوردن به اینجهان "به طور کامل" انجام گیرد، قضیه حتی به اینجا نیز ختم نمی شود: علاوه بر ایده‌های پراتیکی- اخلاقی و ایده‌آل‌های مذهب و فلسفه‌ی اخلاق ثنویت گرای بورژوازی، شناخت‌های نظری حقیقت نیز آنجهانی اند، مادام که شخص در این پندار است که گویا حقایق "جاودانه"، ماندگار و لایتغیری "به خودی خود" وجود دارند که علم و فلسفه بایستی به دنبالشان بگردد تا آن‌ها را بیابد و از آن پس به صورت تغییرناپذیری در اختیار بگیرد. چنین تصویری یک رویاست، آن هم رویایی نه چندان زیبا، چرا که یک ایده‌ی بدون تحول و تغییرناپذیر طبعاً ایده‌ای است فاقد قابلیت تکامل. تنها طبقه‌ی کامروایی که در وضعیت کنونی احساس خوشی و تأیید شدگی می‌کند می‌تواند برای چنین ایده‌ای بوجد درآید، اما برای طبقه‌ای که از وضع

موجود ضرورتاً ناراضی است و برای پیش تاختن می کوشد و تلاش می ورزد  
 ابدأ چنین نیست.

دوم اینکه ماتریالیزم مارکسیستی واقعاً ماتریالیسمی "اقتصادی" است. این  
 ماتریالیزم مفصل بین تحول طبیعی و جامعه‌ی بشری را در فرایندی می بیند که  
 به مثابه‌ی "تولید مادی" دریافت می شود، فرایندی که طی آن انسان وسایل  
 زندگی و در نتیجه حیات و تمامی محتوای آن را پیوسته باز تولید می کند و  
 توسعه می بخشد. در کنار این مهم ترین "واقعیت" زندگی اجتماعی انسان،  
 همه‌ی وقایع دیگر تاریخی- اجتماعی- پراتیکی فرایند حیات در گسترده ترین  
 معنا، یعنی از جمله فرایند "معنوی"، پدیدارهایی هستند، گرچه فی نفسه نه  
 کم تر واقعی اما، برای تحول کلیت کم تأثیرتر. آن ها، چنانچه تمثیل مارکس را  
 به کار ببریم، روبنای ساختمان حیات اجتماعی انسان ها را تشکیل می دهند در  
 حالی که زیربنای این ساختمان در "ساختار اقتصادی" جامعه مندرج است.  
 اما آنجا که ولتمن، به عنوان انسانشناسی که به جای "علوم اجتماعی" بر  
 "علوم طبیعی" تکیه می کند مدعی می شود که "ماتریالیزم جغرافیایی و  
 اقتصادی با" هم "درک ماتریالیستی تاریخ به معنای محدودتر را می سازند"  
 درست نیست. اگر بخواهیم درک ماتریالیستی تاریخ به معنای "وسیع تر" و  
 محدودتر" را از هم متمایز کنیم، به نظر من بدون شک تعیین معنای محدودتر  
 ماتریالیزم ویژه‌ی مارکس در برابر آنچه که تنها به معنای گسترده تر  
 "ماتریالیزم" محسوب می شود، باید چنان صورت گیرد که ماتریالیزم  
 مارکسیستی به عنوان یک درک ماتریالیستی از حیات "تاریخی- اجتماعی"  
 از ماتریالیسمی که مارکس و انگلس آن را ماتریالیزم "ناتورالیستی"

خوانده‌اند<sup>۰۰</sup> متمایز شود. در این صورت، ملاحظه‌ی عوامل جغرافیایی و همچنین زیست‌شناختی و سایر تأثیرات "طبیعی" بر تحول تاریخ جامعه‌ی بشری بیرون از حوزه‌ی "درک ماتریالیستی تاریخ در معنای محدودتر آن" قرار می‌گیرند. ولتمن و بسیاری کسان دیگر که درباره‌ی درک ماتریالیستی مارکسی از تاریخ قلم زده‌اند، این نکته را مخدوش و مبهم کرده‌اند، ولی کسی که این زحمت را به خود هموار می‌کند که مستقلاً در نوشته‌های مارکس تعمق کند، به صحت آن پی می‌برد. مارکس نیز همانند هگل، هردر (Herder) و بسیاری از فلاسفه، تاریخدانان، شعرا و جامعه‌شناسان قرون هجدهم، نوزدهم و بیستم تأثیر عوامل فیزیکی و دیگر عوامل طبیعی را بر تکامل جامعه‌ی بشری فوق‌العاده پراهمیت می‌داند. جامعه‌ی انسانی برای او بدیهتاً چیزی نیست که خارج از "طبیعت" یا بر فراز آن قرار داشته باشد؛ به عنوان مثال، در یادداشت‌های کوتاهی که در پایان "مقدمه‌ی کلی" بر "نقد اقتصاد سیاسی" در ۱۸۵۷ برای تنظیم بعدی نوشته، به تصدیق صریح آن معنای گسترده‌تر از مفهوم "طبیعت" برمی‌خوریم که "تمامی اشیاء" از جمله "جامعه" را نیز شامل می‌شود. در این یادداشت‌ها تصریح می‌کند: "نقطه‌ی شروع طبعاً از تعین‌های طبیعی؛ ذهنی و عینی، قبایل، نژادها و غیره" در سرمایه نیز بسیاری از جاهای فوق‌العاده روشن‌نگر هست که عملاً به چنین تأثیرگذاری‌های "طبیعی" بر تحول اقتصادی و اجتماعی انسان اشاره

---

<sup>۰۰</sup> - ر. ک. چهارمین یادداشت شاخص و خصلت‌نما در بخش پایانی "مقدمه‌ی کلی" بر نقد اقتصاد سیاسی (ص ۷۷۹). مارکس در جایی از سرمایه به طور دقیق‌تر از نقص "ماتریالیزم مجرد علوم طبیعی که روند تاریخی را حذف می‌کند" سخن می‌گوید و در برابر این روش، روش دیگری را به عنوان "تنها روش ماتریالیستی و بنابراین علمی قرار می‌دهد، روشی که "هسته‌ی زمینی" اشکال و محتوای پدیدارهای مختلف "اجتماعی" و "معنوی" حیات تاریخی را صرفاً از طریق تحلیل پی‌جویی نمی‌کند، بلکه می‌کوشد در جهت دیگر نیز آن‌ها را از "مناسبات واقعی زندگی بدست آورد." (سرمایه، جلد اول، فصل سیزدهم، (فارسی) ص ۳۴۹).

رفته است. در مکاتبات مارکس و انگلس به شواهد دیگری بر می خوریم که وی تا چه اندازه به تکمیل و تحکیم بنیاد ماتریالیزم تاریخی- اجتماعی اش از زاویه‌ی "علوم طبیعی" بها می داده است. برای آنکه عبارت کوتاهی نقل کرده باشیم به نمونه‌ی نامه‌ی ای به تاریخ ۱۹ دسامبر ۱۸۶۰ اشاره می کنیم که در آن مارکس درباره‌ی کتاب انتخاب طبیعی داروین نکته‌ی بسیار شاخص و خصلت نما می گوید: "این کتاب، با آنکه به انگلیسی نخراشیده‌ی ای تووین شده، شالوده‌ی تاریخ طبیعی برای نظرات ما را دربر دارد." با تمام این احوال، انسان در درک دیدگاه‌ها و مقاصد مارکس و نیز انگلس - چونکه به گمان ما در این مورد نیز بین این دو دوست اتفاق نظر کامل برقرار است - دچار خطای فاحشی خواهد شد اگر که درک ماتریالیستی تاریخ و جامعه را کاربرد ساده و مستقیم اصول پژوهش علوم طبیعی در روند حیات تاریخی- اجتماعی بدانند. چنین ساده لوحی نمی توانسته از بنیانگذاران کمونیزم ماتریالیستی که مکتب هگل را دیده اند سر بزند. برای اینان کل طبیعت به مثابه‌ی شالوده، چه در هستی اش در هر مرحله و چه در تحول "تاریخ طبیعی" اش بزرگ ترین عامل تأثیر باواسطه بر تحول تاریخی جامعه‌ی بشری بوده است، اما این تأثیر با همه‌ی شدتش همواره باواسطه باقی می ماند. عوامل طبیعی مثل آب و هوا، نژاد، منابع زیرزمینی و نظایر آن، به خودی خود مستقیماً در روند تحول تاریخی- اجتماعی دخالت نمی کنند بلکه در هر مورد صرفاً درجه‌ی پیشرفت "نیروهای تولید مادی" در محل را تعیین می کنند، و با این درجه پیشرفت نیروهای تولید مادی، مناسبات اجتماعی معینی "متناظرند": "مناسبات تولید مادی". این روابط اجتماعی تولید مادی به مثابه‌ی ساختار اقتصادی جامعه "زیربنای واقعی" ای را می سازند که کل زندگی اجتماعی، از جمله حیات "معنوی" را تعیین می کند. اما مارکس

همواره این چیزهای مختلف را به شدیدترین نحو از هم جدا می کند. حتی آنجا که به نظر می رسد نکته ای به زندگی طبیعی انسان در ارتباطش با طبیعت اشاره دارد، با دقت بیش تر معلوم می شود در تمامی موارد موضوع مربوط است به حیات تاریخی- اجتماعی، حیاتی که بر بنیان این شالوده‌ی طبیعی با تأثیرگذاری بر آن و تأثیرپذیری از آن، طبق قوانین تاریخی- اجتماعی سرشت خویش جریان دارد، و نه طبق "قوانین طبیعت". این پای فشردن سرسختانه‌ی مارکس بر دیدگاه و موضوع اجتماعی بخصوص در جایی از نخستین جلد سرمایه که بار دیگر صحبت از داروین به میان می آید به روشنی دیده می شود: "داروین توجه را به تاریخ تکنولوژی طبیعی، یعنی به ساخت اندام های نباتات و حیوانات به مثابه‌ی ابزارهای تولید برای حیات گیاهان و حیوانات جلب نمود. آیا تاریخ شکل گیری اندام های مولد انسان اجتماعی که پایه‌ی مادی هر سازمان اجتماعی ویژه است شایسته‌ی چنین توجهی نیست؟ و آیا اقدام به چنین کاری آسان تر نیست، زیرا چنانکه ویکو (Vico) می گوید، تفاوت بین تاریخ انسانی و تاریخ طبیعی در این است که ما در مورد یکی تحقیق کرده ایم و درباره‌ی دیگری تحقیق نکرده ایم؟ تکنولوژی آشکارکننده‌ی فعالیت انسان در برابر طبیعت و روند مستقیم تولید معیشت وی است و همچنین نشاندهنده‌ی مناسبات اجتماعی او و تصورات معنوی است که از آن مناسبات سرچشمه می گیرند." به این ترتیب، حتی "تکنولوژی" یعنی مشاهده‌ی طبیعت- نه بدانگونه که به خودی خود وجود دارد، بلکه آنچنان که به مثابه‌ی برابر ایستا و ماده‌ی فعالیت انسانی ارائه می شود- با آشکار کردن روند بلاواسطه و طبیعی تولید حیات انسان در عین حال از روند تولید مناسبات اجتماعی زندگی او "نیز" پرده برمی دارد. ولی با این همه، همچنان که در "مقدمه‌ی کلی" مکرراً یاد شده‌ی ۱۸۵۷ با روشنی بیش تری بیان

می‌شود، "اقتصاد سیاسی" به این دلیل "تکنولوژی" نیست بلکه همواره علم یک "سوژه‌ی اجتماعی" باقی می‌ماند.<sup>۵۱</sup>

تمام اشتباهات ولتمن، و به نظر من تقریباً همه‌ی خطاهایی که تاکنون در شناخت جوهر حقیقی درک ماتریالیستی مارکس از تاریخ و جامعه صورت گرفته اند دست آخر از یک علت سرچشمه می‌گیرند، و آن هم به کار بستن نارسا و ناکافی اصل "اینجهائیت" است. کل "ماتریالیزم" مارکس در کوتاه‌ترین بیان عبارت است از کار بست تمام عیار این اصل بر حیات تاریخی-اجتماعی انسان. و اصطلاح "ماتریالیزم" علیرغم معانی متعدّدش، تنها به دلیل آنکه سرشت اینجهائی بودگی "مطلق" شیوه‌ی تفکر مارکسی را به حادثترین وجه بیان می‌کند، شایسته‌ی آن است که همچنان برای درک مارکسیستی حفظ شود. این اساسی‌ترین معنای مارکسیزم را این کلمه به بهترین نحوی که اصولاً از یک کلمه بر می‌آید، بیان می‌کند.

"ماتریالیزم"، چنانکه دیدیم، یکسره از نقد "مذهب" منشأ می‌گیرد. از آن هنگام که سوسیال دموکراسی آلمان در برنامه‌ی خود به جای آنکه پیروانش را صریحاً به فعالیت "غیرمذهبی" موظف کند، مذهب را یک "امر خصوصی" اعلان کرد، در تخالفی رفع ناشدنی نسبت به اصل اساسی مارکسیزم قرار گرفت. مذهب برای دیالکتیسین ماتریالیست همانقدر نمی‌تواند "امر خصوصی" باشد که هر ایدئولوژی دیگر. و اگر از پارادکس هراس نداشته باشیم می‌توانیم قضیه را اینگونه بیان کنیم که غیرمذهبت، [و یا] مبارزه با مذهب به طور کلی- و نه مبارزه ای که از نظرگاه بورژوازی-دموکراتیک بر علیه سلطه طلبی انحصاری این یا آن مذهب معین صورت

<sup>۵۱</sup> - ص ۷۱۲ (ترجمه‌ی فارسی ص ۳۴۹) مقایسه با صفحات ۷۱۸ و ۷۷۴ ثابت می‌کند که واژه‌ی "Subjekt" در اینجا به معنای "sujet" فرانسوی است، به عبارت دیگر به معنی واژه‌ی "Objekt" آلمانی، و نه به معنای امروزی لغت "Subjekt".



می گیرد. همان اندازه برای یک انقلابی ماتریالیست اهمیت دارد که مذهب برای فرد معتقد. در اینجا نیز یک "مسأله‌ی گذار ماتریالیستی" مطرح است شبیه به آنچه قبلاً در مورد "دولت"، "علم" و "فلسفه" بررسی کردیم. نقد، مبارزه و الغاء مذهب، تا آنجا که به صورت فرایندی معنوی قبل از، ضمن و بعد از دگرگونی شرایط اجتماعی تولید، که شالوده‌ی هر دگرگونی دیگری است، در مغز انسان ها صورت می گیرد، در همین خصوصیت خود به عنوان "الغاء مذهب" ناگزیر در یک وجه از جوهرش شکلی از "مذهب" را داراست. به این اعتبار، این سخن هجو و امروزه رایج، که سوسیالیزم یا کمونیزم "مذهب اینجهانیت" است در مرحله‌ی فعلی توسعه و شاید درست برای مرحله‌ی کنونی جامعه‌ی اروپایی هنوز معنایی واقعی دارد. "مذهب اینجهانی" به مثابه‌ی مرحله‌ی نخست و هنوز بسیار ناکافی "گذار" به جهان- آگاهی کامل اینجهانی انسان در جامعه‌ی کمونیستی، عملاً با دولت "دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا" در دوره‌ی تبدیل انقلابی جامعه‌ی سرمایه‌داری به کمونیستی تناظر دارد.

به این ترتیب، غیرمذهبیّت اصولی، الحادی است فعال، و پیش شرط بی چون و چرای اینجهانیت کامل در اندیشه و فعل است، به معنای مورد نظر ماتریالیزم مارکسی. اما اینجهانیت کامل تنها با در گذشتن از تصورات آنجهانی مذهبی حاصل نمی شود. تا زمانی که شخص به صحت ابدی و در نتیجه غیرزمینی "ایده‌هایی" تتوریک یا پراتیک باور دارد، همچنان "آنجهان" در "اینجهان" برقرار می ماند. و حتی آنگاه که اندیشه‌ی انسان از این مرحله نیز فراتر رفت باز هم ممکن است به اینجهانیت واقعی دست نیابد، یعنی به آنچه که در تحلیل نهایی تنها اینجهانیت راستین و طبق نظر مارکس (دومین تز درباره‌ی فویرباخ) در چیزی جز "پراتیک" عمل انسانی نیست. از این

روست که تکمیل "اینجهانیت" در سیستم مارکسی از درک ماتریالیستی تاریخ و جامعه، به صورت فراتر رفتن از "اینجهانیتی" نمودار می شود که بمثابة بازمانده ای رفع ناشدنی از دوران ثنویت گرای بورژوایی همچنان ماتریالیزم "طبیعت گرا" یا نگرورز را همراهی می کند. گام تعیین کننده ای که طی آن ماتریالیزم جدید مارکسیستی به این آخرین و مهم ترین مرحله ای کمال در اینجهانیت اش نایل می شود عبارت است از اینکه در برابر واقعیتی که در معنای محدود و علمی- طبیعی کلمه به عنوان "طبیعت" تعین می یابد، واقعیت روند حیات پراتیکی تاریخی- اجتماعی انسان را اقامه می کند. همانطور که کتاب ولتمن و صدها کتاب دیگر، و از همه مهم تر سیر تحول تاریخی جریان های حزبی سوسیالیستی و نیمه سوسیالیستی در اروپا و آمریکا بارها و بارها ثابت می کنند، ماتریالیزم طبیعت گرایانه و نگرورز ابداً قادر نیست مسأله ای انقلاب اجتماعی را از موضع خود "به طور ماتریالیستی" حل کند، چرا که اندیشه ای یک انقلاب که باستی از طریق افعال واقعی انسان در جهانی واقعی صورت گیرد، برایش هیچگونه "موضوعیت" مادی ندارد. در نتیجه چنین ماتریالیزمی که موضوعیت کُنش پراتیکی انسانی برایش در نهایت یک "فراسوی غیرمادی است، در برخورد به واقعیت های "مادی- پراتیکی" نظیر انقلاب تنها دو راه در پیش رو دارد: یا، همانطور که مارکس در اولین تز درباره ی فویرباخ بیان کرده، "تحول جنبه ی عملی را به ایده آلیزم" واگذار می کند. و این راهی است که همه ی مارکسیست های کانتگرا، رویزونیست ها و رفورمیست ها پیموده اند و می پیمایند؛ و یا اینکه طریقی را پیش می گیرد که اکثریت سوسیال دموکرات های آلمان تا پیش از جنگ جهانی [اول] طی کردند، و امروز، پس از آنکه سوسیال دموکراسی به رفورمیزم علنی روی آورده، موضع تیپیک مارکسیست های سانتریست شده است، یعنی که زوال جامعه ی

سرمایه داری و زایش جامعه‌ی سوسیالیستی- کمونیستی را ضرورتی طبیعی- اقتصادی می‌داند که دیر یا زود بنا بر ایجاب یک قانون طبیعی "خود به خود خواهد آمد". چنین راهی به احتمال قوی منجر می‌شود به امور "برون- اقتصادی" از آسمان فرو افتاده و غیرقابل توضیحی مثل جنگ جهانی (۱۹۱۴-۱۹۱۸) که برای رهایی پرولتاریا مورد بهره برداری قرار نگرفت. ولی سیر از جامعه‌ی سرمایه داری به جامعه‌ی کمونیستی، آنچنان که کارل مارکس و فردریش انگلس، به رغم "همه‌ی تنوری [های] دو پهلو" از آغاز تا پایان در تمامی آثارشان تکرار کرده اند، تنها از طریق انقلابی که توسط فعالیت پراتیکی انسان متحقق می‌شود صورت می‌گیرد، فعالیتی که نباید آن را یک واژگونی "بدون زمان" تصور کرد بلکه دوره‌ای طولانی از مبارزات انقلابی در مرحله‌ی گذار بین جامعه‌ی سرمایه داری و کمونیستی است که طی آن، تبدیل انقلابی از یکی به دیگری از طریق دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا انجام می‌شود (مارکس، نقد برنامه‌ی گوتا، ۱۸۷۵). زیرا، همچنان که مارکس سی سال قبل، ضمن نخستین طراحی بینش ماتریالیستی جدید خود به کوتاهی هر چه تمام تر در سومین تز درباره‌ی فویرباخ به عنوان اصل عام این ماتریالیزم بیان کرده است، "توأم بودن دگرگونی شرایط و فعالیت انسانی تنها می‌تواند به مثابه‌ی پراتیک دگرگون کننده درک و به طور عقلانی فهمیده شود."

## دیالکتیک مارکس

(به مناسبت چهاردهم مارس ۱۹۲۳)

اهمیت عظیم کار تنویری کارل مارکس برای پراتیک مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا در این است که او برای نخستین بار کل محتوای بینش‌های نوینی را که از افق بورژوایی درمی‌گذرند و از موقعیت اجتماعی طبقه‌ی پرولتاریا ضرورتاً در آگاهی این طبقه شکل می‌گیرند، از لحاظ صوری نیز به صورت یک واحد یکپارچه، بصورت کلیت زنده‌ی یک سیستم علمی تدوین کرده است. کارل مارکس (برخلاف آنچه برخی شیطان پرستان بورژوا گمان می‌کنند) جنبش طبقاتی پرولتاریا به وجود نیاورده است، آگاهی طبقاتی پرولتری را نیز او خلق نکرده است. ولی او بیان نظری- علمی مناسب برای محتوای این آگاهی طبقاتی آفریده است و در عین حال این آگاهی طبقاتی را به تراز بالاتری از هستی‌اش ارتقاء داده است. تغییر شکل بینش‌های طبقاتی پرولتاریا از "خودبودگی" به مفاهیم و قضایای نظری و تدوین توانمند تمامی این قضایا در یک سیستم "سوسیالیزم علمی" را به هیچ وجه نایستی یک "بازتاب" انفعالی صرف از جنبش تاریخی واقعی پرولتاریا دانست. برعکس، این فورمولبندی خود جزئی غیرقابل چشم‌پوشی از همین فرآیند تاریخی واقعی است. جنبش تاریخی پرولتاریا بدون شکل‌گیری یک آگاهی طبقاتی پرولتری مستقل و یکپارچه نه می‌توانسته "مستقل" شود و نه "یکپارچه". همانگونه

که جنبش بلوغ یافته و از لحاظ سیاسی و اقتصادی، و در سطح ملی و بین‌المللی سازمانیافته‌ی طبقه‌ی پرولتاریا از نخستین تقلابها و تکاپوهای پرولتاریا متفاوت است، "سوسیالیزم علمی" نیز به مثابه‌ی "آگاهی طبقاتی سازمانیافته‌ی" پرولتاریا از آن احساس‌ها و بینش‌های پراکنده و بی‌شکلی که آگاهی طبقاتی پرولتری نخستین بیان ناپخته‌ی خود را در آن‌ها می‌یابد متمایز است. از جنبه‌ی پراتیکی نیز تکامل نظری سوسیالیزم به علم، که توسط کارل مارکس در مانیفست کمونیست و در سرمایه انجام گرفته است، به صورت عنصری کاملاً ضروری در آن روند تکاملی تاریخی عظیمی جلوه‌گر می‌شود که در طی آن جنبش طبقاتی پرولتاریا به تدریج خود را از جنبش انقلابی بورژوایی "رسته سوم" و ارهائید و پرولتاریا خود را به مثابه‌ی طبقه‌ای مستقل و واحد متشکل کرد. تنها با پذیرش شکل دقیقاً "علمی" بوده است که آن مجموعه‌ی بینش‌های طبقاتی پرولتری، که محتوای "سوسیالیزم مدرن" را تشکیل می‌دهند، می‌توانسته خود را از بینش‌های بورژوایی‌ای که در آغاز پیدایش به نحو تفکیک ناپذیری با آن‌ها در آمیخته بودند، به گونه‌ای رادیکال بپالاید و سوسیالیزم "علمی" شده اکنون بتواند وظایفی را که کارل مارکس و فردریش انگلس بر عهده‌ی آن گذاشته‌اند واقعاً انجام دهد: بمثابه‌ی "بیان نظری" فعالیت انقلابی طبقاتی پرولتاریا، شرایط تاریخی و ماهیت این فعالیت انقلابی طبقاتی را ریشه‌یابی کند و به این ترتیب "شرایط و ماهیت فعالیت این طبقه را، که به اقدام فراخوانده شده و امروزه تحت سرکوب به سر می‌برد، به آگاهی او تبدیل سازد."

ما تا اینجا با مشخص کردن اهمیت پراتیکی شکل علمی سوسیالیزم مدرن یا مارکسیستی، در عین حال اهمیت روش دیالکتیکی ای را کارل مارکس به کار گرفته است نیز ترسیم کرده ایم. زیرا همانطور که یقیناً محتوای سوسیالیزم

علمی پیش از شکل علمی اش به صورت بینش‌هایی بی شکل (بینش‌های طبقاتی پرولتری) موجود بوده است، به یقین شکل علمی‌ای که این محتوا در آثار مارکس و انگلس به خود می‌گیرد، به عبارت دیگر "سوسیالیزم علمی"، در درجه‌ی اول محصول کاربست آن شیوه‌ی تفکری بوده است که مارکس و انگلس آن را "روش دیالکتیکی" می‌خوانند. و این، برخلاف آنچه برخی از "مارکسیست‌ها"ی امروزی می‌پندارند، تنها به خاطر یک تصادف تاریخی نبوده است، به طوری که مثلاً بتوان آن گزاره‌های علمی‌ای را که مارکس با کاربرد "روش دیالکتیکی" اش اقامه کرده است در بازسازی‌شان به دلخواه از آن روش جدا کرد، [یا اینکه] آن روش به دلیل پیشرفت‌هایی که در این مدت در علم صورت گرفته اند کهنه شده باشد و جانشین کردن روش دیگری به جای آن، امروزه نه تنها ممکن، بلکه حتی ضروری باشد! کسی که چنین سخنی می‌گوید از دیالکتیک مارکسیستی مهم‌ترین چیز را درک نکرده است. در غیر این صورت چگونه می‌توانسته به این فکر بیفتد که امروزه، در عصری که مبارزه‌ی طبقاتی در تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی، یعنی در عرصه‌ی حیات معنوی نیز، حاد شده است، بتوان از "روشی که بنا به جوهرش انتقادی و انقلابی است" دست برداشت، روشی که کارل مارکس و فردریش انگلس به عنوان روش جدید علم پرولتری در برابر "طرز تفکر متافیزیکی"، "تنگ نظری خاص سده‌های گذشته" و در مقابل اشکال سابق "دیالکتیک" (به ویژه دیالکتیک ایده‌آلیستی فیخته-شلینگ-هگل) قرار داده‌اند. تنها آنکس که به کلی ندیده می‌گیرد که "دیالکتیک پرولتری" مارکس در اساس با هر شیوه‌ی تفکر (متافیزیکی و دیالکتیکی) دیگر متفاوت است و نمایشگر آن طرز تفکر خاصی است که فقط محتوای بینش‌های طبقاتی پرولتری شکل گرفته در جریان مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا می‌تواند بیان

نظری- عملی برانزدهی جوهر واقعی خود را در آن بیابد، می تواند تصور کند که این شیوه‌ی تفکر دیالکتیکی، از آنجا که "فقط شکل" سوسیالیزم علمی را نمایش می دهد، پس "چیزی خارجی و برای موضوع بی تفاوت" است، طوری که بتوان همان محتوای معین اندیشه را با همان درستی و یا حتی بهتر از آن در شکل دیگری بیان کرد. این درست شبیه موردی است که بعضی "مارکسیست ها"ی این روزگار گمان می کنند، اینکه پرولتاریا می تواند مبارزه‌ی پراتیکی اش بر علیه نظم اقتصادی، اجتماعی و دولتی بورژوایی را به جای شکل توحش آمیز و غیرمتمدانه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی انقلابی در "اشکال" دیگری پیش ببرد؛ و یا موردی که همین اشخاص برای خود و دیگران چنین جلوه می دهند که گویا پرولتاریا می تواند رسالت تاریخی اش -تحقق جامعه‌ی کمونیستی- را از طرق دیگری غیر از راه دیکتاتوری پرولتاریا، مثلاً به کمک ابزارهای بورژوایی دولت و دموکراسی بورژوایی، به انجام برساند. اما خود مارکس در مورد این مسائل طور دیگری فکر می کرده است. او در یکی از نوشته های دوران جوانی اش این گزاره را طرح کرده است که "شکل هیچ ارزشی ندارد اگر که شکل محتوایش نباشد"، و بعدها نیز مکرراً تأکید می کرده که درک واقعی، هم مثبت و هم منفی، یعنی درک آگاهانه انقلابی از روند تحول تاریخی- اجتماعی که جوهر اختصاصی سوسیالیزم "علمی" را می سازد تنها با کاربست آگاهانه‌ی روش دیالکتیکی می تواند حاصل شود. مسلماً این دیالکتیک جدید یا "پرولتاری" که شکل علمی سوسیالیزم مارکسیستی بر آن استوار است تنها از شیوه‌ی تفکر معمولی متافیزیکی تنگ نظرانه به شدت متمایز نیست بلکه با دیالکتیک بورژوایی که عالی ترین هینت خود را نزد فیلسوف آلمانی، هگل، یافته است نیز در بنیان هایش "به کلی متفاوت" و به یک معنا حتی "مخالف مستقیم" آن است.

کاوش دقیق تر در مورد پیامدهای متنوع این تفاوت ها و تخالف ها در اینجا نامقدور و زائد است. برای منظور ما کافی است خاطر نشان کنیم که کلیه‌ی این تفاوت ها و تقابل ها را نیز می توان یکسره در این امر ریشه یابی کرد که "دیالکتیک پرولتری" مارکس همان شکلی است که جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا مناسب‌ترین بیان تنوریکی خود را در آن می‌یابد. کسی که به این نکته پی‌ببرد و یا حتی تصویری اجمالی از این رابطه پیدا کند انبوهی از پدیده‌ها را که در غیر این صورت فهم ایشان بسیار دشوار است یکجا درک می‌کند. پی می‌برد که چرا طبقه‌ی بورژوا امروزه به کلی فراموش کرده که خود زمانی به عنوان "رسته‌ی سوم" مبارزه‌ی طبقاتی ای، گاه نفس گیر گاه قهرمانانه را بر علیه نظم اقتصادی فئودالی و روبنای سیاسی ایدئولوژیکی آن (اشرافیت و روحانیت) پیش می‌برده و سخنگوی ایدئولوژیک اش، آبه سیه، (Abbe Sieyes) مدعایی یکسره "دیالکتیکی" را به چهره‌ی نظم اجتماعی حاکم می‌گرفته است: "رسته‌ی سوم چیست؟- همه چیز. در دولت تاکنونی چه بوده است؟- هیچ چیز. چه می‌خواهد؟- چیزیکی باشد. "آری، از آنجا که دولت فئودالی سرنگون شده و طبقه‌ی بورژوا در دولت بورژوایی نه فقط چیزیکی، بلکه همه چیز شده است، برایش در قبال مسأله‌ی دیالکتیک تنها دو موضع مطرح می‌شوند: دیالکتیک یا نقطه نظری است که امروزه به طور کامل سپری شده و تنها از لحاظ تاریخی، به عنوان نوعی سر از پا نشناختگی در اندیشه‌ی فلسفی که از محدوده‌های طبیعی اش فراتر می‌رود، قابل اعتناست، و یک انسان هشیار و یک شهروند خوب به هیچ وجه نباید با آن سروکار پیدا کند و یا اینکه حرکت دیالکتیکی به هر حال بایستی در آن نقطه‌ی پایانی که فیلسوف انقلابی بورژوازی، هگل، زمانی آن را متوقف کرده، امروزه و در آینده نیز به نحو برگشت ناپذیری توقف کند. دیالکتیک مجاز نیست با



مفاهیمش از مرزهایی که جامعه‌ی بورژوایی در واقعیت نمی‌تواند بدون رفع کردن خود از آن‌ها درگذرد، تجاوز نماید؛ آخرین کلامش، آن سنتز عظیم جامعی که تمامی تضادها در آن رفع شده‌اند یا می‌توانند رفع شوند عبارت است از دولت. آگاهی بورژوایی نیز برای این دولت، که در شکل تکامل یافته‌اش تحقق کامل تمایمی منافع بورژوایی و در نتیجه هدف نهایی مبارزه‌ی طبقاتی بورژوازی محسوب می‌شود، هیچگونه آنتی‌تزدیالکتیکی، هیچ تضاد آشتی‌ناپذیری نمی‌شناسد. کسی که نظراً و عملاً با این تحقق مطلق ایده‌ی بورژوایی مخالفت بورزد از حریم مقدس بورژوایی بیرون می‌رود، خارج از [قلمرو] حقوق بورژوایی، آزادی بورژوایی و صلح بورژوایی قرار می‌گیرد، و نیز خارج از فلسفه و علم بورژوایی. [به این ترتیب] می‌توان درک کرد که چرا از نقطه نظر بورژوازی، که جامعه‌ی امروزی بورژوایی را تنها شکل متصور و ممکن برای حیات اجتماعی انسان می‌داند، "دیالکتیک ایده‌آلیستی" هگل با پایان مینوی‌اش در ایده‌ی دولت بورژوایی بایستی تنها شکل ممکن و متصور برای دیالکتیک را ارائه دهد. اما از طرف دیگر به همین اندازه قابل درک است که این "دیالکتیک ایده‌آلیستی" طبقه‌ی بورژوا برای طبقه‌ی دیگری در درون جامعه‌ی بورژوایی کنونی که "به دلیل احتیاج مبرم مطلق که نه قابل رد کردن است و نه قابل آرایش به ظاهری دروغین- بیان پراتیکی ضرورت- مستقیماً" به طغیان بر علیه تمامی این جهان بورژوایی و دولت بورژوایی آن وادار می‌شود، اعتباری ندارد زیرا که این طبقه در کل شرایط مادی زندگی‌اش و در تمامی هستی مادی‌اش به طور واقعی آنتی‌تزرسمی و ضد مطلق این جامعه‌ی بورژوایی و دولت بورژوایی آن را نمایش می‌دهد. این طبقه به واسطه‌ی مکانیزم درونی تحول مالکیت خصوصی، به واسطه‌ی "تحولی که مستقل از آن، ناآگاه و برخلاف میل آن صورت می‌گردد و تنها

مشروط به طبیعت موضوع است"، در درون جامعه‌ی بورژوازی آفریده می‌شود و هدف انقلابی و عمل انقلابی اش " در وضعیت زندگی اش و همچنین در کل سازمانیابی جامعه‌ی بورژوازی کنونی بگونه‌ای محسوس و تخطی‌ناپذیر از پیش ترسیم شده" است. پیامد این موقعیت طبقاتی- اجتماعی آن است که برای این طبقه یک دیالکتیک جدید و انقلابی که دیگر نه بورژوازی- ایده‌آلیستی، بلکه پرولتری- ماتریالیستی است، با ضرورتی برابر، اعتبار می‌یابد. زیرا "دیالکتیک ایده‌آلیستی" طبقه‌ی بورژوا قادر است تضادهای مادی جامعه‌ی موجود در جامعه‌ی طبقاتی بورژوازی بین "ثروت" و "فقر" را تنها در "ایده" یعنی در ایده‌ی دولت ناب، دموکراتیک و بورژوازی رفع کند، به طوری که این تضادهای "به صورت مینوی" رفع شده همچنان در واقعیت "مادی" اجتماعی حل نشده تداوم یابند و حتی دائماً دامنه و شدتشان افزایش یابد. اما اساس "دیالکتیک ماتریالیستی" جدید طبقه‌ی پرولتاریا، برعکس در این است که تضاد مادی بین ثروت بورژوازی (سرمایه) و فلاکت پرولتاریا را با رفع این جامعه‌ی طبقاتی بورژوازی و دولت طبقاتی بورژوازی آن در واقعیت مادی جامعه‌ی بی طبقه‌ی کمونیستی به طور واقعی رفع می‌کند. از این روست که دیالکتیک ماتریالیستی از لحاظ روش شالوده‌ای ضروری برای "سوسیالیزم علمی" به مثابه‌ی "بیان تنوریکی" نبرد رهایی بخش تاریخی طبقه‌ی پرولتاریا را می‌سازد.

## درباره‌ی دیالکتیک ماتریالیستی

(ژوئن ۱۹۲۴)

دو سال پیش ولادیمیر ایلیچ لنین در شماره‌ی ۲۱ نشریه‌ی بین الملل کمونیستی در مقاله‌ی "زیر پرچم مارکسیزم" اعلام کرد که یکی از دو وظیفه‌ی عمده‌ی ای که کمونیزم در عرصه‌ی ایدئولوژی بر عهده دارد آن است که "مطالعه‌ی سیستماتیک دیالکتیک هگل را به گونه‌ی ای که از زاویه‌ی ماتریالیستی هدایت شده باشد سازمان دهد، دیالکتیکی که مارکس هم در سرمایه و هم در نوشته‌های تاریخی و سیاسی اش به طور مشخص با موفقیت بسیار به کار بسته است." به این ترتیب لنین در وحشت عظیمی که امروزه بسیاری از رفقای رهبر ما، به محض آنکه در جایی و از طرف کسی به تلاشی عملی برای انجام این برنامه‌ی لنین اقدام شود از خود نشان می‌دهند، شریک نبوده است، وحشت از اینکه مثلاً "از طریق فلسفه‌ی ایده‌آلیستی نئوهگلینی" بتواند "انحرافات ایدئولوژیک" در تئوری مارکسیستی-کمونیستی "قاچاق" شوند. ذکر چند نمونه می‌تواند این ادعا را ثابت کند: یک سال پیش، زمانی که انتشارات ماینر (Meinerscher Verlag) پس از ۸۰ سال برای نخستین بار منطق هگل را چاپ و منتشر

کرد<sup>۵۲</sup> در پرچم سرخ شماره‌ی ۲۰ مه ۱۹۲۳ هشدار رسمی صادر شد که این هگل جدید می‌تواند برای همه‌ی کسانی که مطالعه‌اشان در مورد هگل با "شناخت انتقادی از کل تاریخ فلسفه، و علاوه بر آن با آشنایی دقیق نسبت به نتایج اساسی و روش‌های علوم طبیعی و ریاضیات از زمان هگل به بعد" همراه نیست خطرناک باشد. هشت روز پس از این تاریخ، در پرچم سرخ ۲۷ مه ۱۹۲۳ یکی دیگر از نمایندگان گرایش نظری و عملی حاکم در آن زمان در KPD [حزب کمونیست آلمان] راجع به تلاشی که در همان دوره از طرف جرج لوکاچ به عمل آمده بود تا با یک رشته مقالات گردآوری شده "نقطه شروع یا دستکم مناسبی برای یک بحث و واقعاً ثمربخش بر سر روش دیالکتیکی فراهم آورد"<sup>۵۳</sup> حکم تکفیر رسمی صادر می‌کند. نشریه‌ی علمی حزب کمونیست آلمان، بین الملل، کار خود را ساده می‌کند و کل کتاب رفیق لوکاچ را به سکوت برگزار می‌کند. بلاکون (Bela küin) در مقاله‌اش در باره‌ی "تبلیغ لنینیسم" در آخرین دفتر بین الملل کمونیستی (شماره‌ی ۳۳) توجه‌ها را نه تنها به انحرافات پیش آمده بلکه به "معدودی از مبلغین کمونیست که می‌توانند در آینده‌ی نزدیک در کجراهه‌های تجدیدنظرطلبانه‌ی تازه‌ای، هر چند هنوز بدون عنوان سیاسی، بیفتند (!)" جلب می‌کند. لنین به این خواست که ما در کار توضیحی کمونیستی خود باید مطالعه‌ای سیستماتیک را، تحت هدایت نقطه‌نظرهای ماتریالیستی نه تنها بر سر روش دیالکتیکی مارکس و انگلس، بلکه بر سر "دیالکتیک هگل" سازماندهی کنیم، قبلاً نیز اشاره کرده بود و آخرین بار نیز در مقاله‌ی ذکر شده‌ی سال ۱۹۲۲ به تفصیل

<sup>۵۲</sup> - Hegel. Wissenschaft der Logik. Herausgegeben von Lasson, Leipzig. ۱۹۱۳- Philosophische Bibliothek. Bd. ۵۶ und ۵۷.

<sup>۵۳</sup> - G. Lukacs, Geschichte und Klassenbewusstsein (Studien über marxistische Dialektik) Berlin ۱۹۲۳. Der Malik- Verlag.

آن را طرح کرد. اینک، پس از نمونه های بالا، که شمار آن ها به دلخواه قابل افزایش است، می توان ادعا کرد که این خواست لنین در محافل نظریه پردازان رهبر کمینترن و بویژه از سوی نظریه پردازان حزب کمونیست آلمان روی هم رفته چندان با اقبال روبرو نشده است. چنانچه به دنبال علل این پدیده بگردیم بایستی [بین دو جریان] فرق بگذاریم. برای یک دسته (که مدافع تیپیک آن نوشته ای بوخارین است<sup>۴</sup>) "فلسفه" در زمان حال اصولاً همان چیزی است که در واقع پس از پیروزی کامل انقلاب پرولتری در دومین فاز جامعه ی کمونیستی خواهد بود، یعنی نظرگاه ملغی شده ی مربوط به گذاشته ای فاقد روشنگری. این دسته از رفقا گمان می کنند روش تجربی علوم طبیعی و روش اثباتی- تاریخی متناظر آن در علوم اجتماعی مسأله ی روش "علمی" را یکبار برای همیشه حل کرده است، بی خبر از اینکه درست همین روش، که شعاری بوده که طبقه ی بورژوا تحت آن از ابتدا نبرد برای کسب قدرت را پیش می برده، امروزه نیز همچنان روشی اختصاصاً بورژوایی در پژوهش علمی است، که گرچه از طرف نمایندگان علم مدرن بورژوایی در دوره ی انحطاط کنونی جامعه ی بورژوایی به طور نظری گاه گاه مورد انکار قرار می گیرد ولی در عمل همچنان بر آن پافشاری می شود.

این قضیه برای جریان دیگر بسیار پیچیده تر است. این دسته پرداختن به روش دیالکتیکی هگل را، حتی اگر در راستایی "ماتریالیستی" انجام گیرد، از بنیاد متضمن "خطر" می بیند، زیرا اینان بنا به تجربه ی شخصی این خطر را به خوبی می شناسند و هر بار که خود را به معرض آن قرار می دهند در نهان عملاً قربانی آن می شوند. نوشته ی کوتاهی از ا. تالهائمر (A. Thalheimer)

---

<sup>۴</sup> - N. Bucharin, Theorie der historischen Materialismus, hamburg, ۱۹۲۲, C. Hoyms Verlag.

"درباره‌ی ماده‌ی دیالکتیک" این ادعا را که ابتدا کمی جسورانه به نظر می‌آید نه فقط روشن بلکه اثبات می‌کند. این مقاله در دفتر نهم از ششمین سال بین الملل (مه ۱۹۲۳) و همزمان در خبرنامه‌ی آکادمی کمونیستی مسکو به چاپ رسیده است. در این نوشته رفیق تالهائمر به تز مورد دفاع فرانسیس مهرینگ، که به نظر ما نیز تنها تز متین است، استناد می‌کند، و آن اینکه از نقطه نظر ماتریالیستی- دیالکتیکی مارکس وافی به مقصود، و دقیق تر بخواهیم، اساساً ممکن نیست که این روش "ماتریالیستی- دیالکتیکی" را جدا از یک "ماده‌ی" مشخص بررسی کرد. رفیق تالهائمر توضیح می‌دهد اینکه مهرینگ بررسی انتزاعی روش دیالکتیکی را رد می‌کند هر چند فی‌نفسه واجد هسته‌ای درست است اما "به هدف نمی‌خورد". ساخت و پرداخت یک دیالکتیک "نیازی فوری" است، از جمله به این دلیل که "در بخش‌های مترقی پرولتاریای جهانی این نیاز وجود دارد که فراتر از الزام‌های عملی مبارزه و ساختمان سوسیالیزم، تصویر (!) جامع و دقیقاً نظام یافته‌ای از جهان خود فراهم کند." و این به نوبه‌ی خود شامل "نیاز به یک دیالکتیک" است. رفیق تالهائمر ادامه می‌دهد که برای چنین پرداختی از دیالکتیک بایستی به طور انتقادی به هگل مراجعه کرد، آن هم "نه فقط در مورد روش بلکه در مورد ماده نیز." پیشرفت نبوغ آمیز هگل آن است که می‌خواهد "ارتباط درونی، همه جانبه و سیستماتیک کلیه‌ی مقوله‌های اندیشه نشان داده شود." این وظیفه به عهده‌ی دیالکتیک ماتریالیستی نیز هست. تنها بایستی روش هگلی را وارونه کرد؛ دیالکتیک ماتریالیستی باید از آنجا حرکت کند که اندیشه نیست که واقعیت را تعیین می‌کند بلکه برعکس، واقعیت تعیین‌کننده‌ی تفکر است.

به گمان ما، همین اظهارات رفیق تالهایمر، با تمام کوتاهی اشان، به روشنی ثابت می‌کنند که وی از روش دیالکتیکی تصویری جز هگلی- ایده آلیستی نمی‌تواند داشته باشد. البته ما نمی‌خواهیم ادعا کنیم که رفیق تالهایمر دیالکتیسینی ایده آلیست است. در جای دیگری<sup>۱۱</sup> نشان داده ایم که رفیق تالهایمر در مقاله‌ی جدیدتری خود را طرفدار یک روش گویا ماتریالیستی- دیالکتیکی معرفی می‌کند که در واقع ابدأ دیالکتیکی نیست بلکه پوزیتیویزم ناب است. در اینجا می‌توانیم آن معرفی را به این ترتیب تکمیل کنیم: در آنجا و تا آنجا که رفیق تالهایمر دیالکتیسیست است دیالکتیسینی ایده آلیست است، او از روش دیالکتیکی برداشتی جز در شکل ایده آلیستی- هگلی آن ندارد. این امر را می‌خواهیم به طور ثبوتی اثبات کنیم، به این طریق که توضیح دهیم بنابه درک ما، جوهر دیالکتیک ماتریالیستی، یعنی دیالکتیک هگلی که مارکس و انگلس به طور ماتریالیستی به کار بسته اند چیست. در اینجا از نتایج مطالعه‌ی خود درباره‌ی رابطه‌ی مارکسیزم و فلسفه که در گذشته منتشر شده است بهره می‌گیریم.

دیگر وقت آن رسیده است که به این درک سطحی خاتمه دهیم که گویا گذار از دیالکتیک ایده آلیستی هگل به دیالکتیک ماتریالیستی مارکس چنان امر سهلی است که می‌توان آن را به سادگی به یک "واژگون کردن"، [یا] "پشت و رو کردن" روشی که جز در این مورد بلا تغییر می‌ماند ترتیب داد. درست است که در آثار مارکس جاهای معروفی هست که در آن‌ها وی تفاوت روش خود با روش هگل را به این شیوه‌ی انتزاعی به مثابه‌ی یک تقابل ساده مشخص کرده است. اما آنکس که جوهر روش مارکس را از روی این عبارات

---

<sup>۱۱</sup> - ر. ک. مقاله‌ی "النین و کمینترن" در بین‌الملل، سال ۷، دفتر ۱۰ و ۱۱، به تاریخ ۲ ژوئن ۱۹۲۴، (ص ۳۱۰ ff)

تعیین نکند بلکه به کندوکاو در پراتیک تنوریکی مارکس بپردازد به آسانی در می‌یابد که این "گذار" روشی، مثل هر گذار دیگر، به هیچ رو یک چرخش انتزاعی ساده نیست بلکه مضمون غنی مشخصی دارد.

در همان زمانی که اقتصاد کلاسیک، قانون ارزش را در شکل "رازآمیز" و مجرداً غیرتاریخی ریکاردو تدوین کرد، فلسفه‌ی کلاسیک آلمان نیز به شیوه‌ای رازآمیز و مجرد کوشید تا کرانه‌های اندیشه‌ی بورژوایی را به طور فکری درهم بشکند. همانند قانون ارزش ریکاردو، "روش دیالکتیکی" که در همان دوره، در عصر انقلابی جامعه‌ی بورژوایی، شکل گرفته بود در پیامدهایش از جامعه‌ی بورژوایی فراتر می‌رفت (درست همانطور که جنبش انقلابی پراتیکی بورژوازی، تا زمانی که جنبش انقلابی پرولتاریا هنوز "بطور مستقل" در برابر آن قد بر نیافراشته بود، در اهداف خود بخشاً از جامعه‌ی بورژوایی فراتر می‌رفت). اما تمامی این دانش‌هایی که اقتصاد و فلسفه‌ی بورژوایی عرضه کردند دست آخر تنها دانش‌های "ناب" باقی ماندند، مفاهیم آن‌ها "هستی‌بازسازی شده"، تنوری هاشان "انعکاس" صرفاً منفعل این هستی، به عبارت دیگر "ایدنولوژی‌ها"ی واقعی به معنای دقیق و ظریف مارکسی این اصطلاح. اقتصاد بورژوایی و فلسفه‌ی بورژوایی توانستند "تضادها" و "تنازعات" اقتصاد بورژوایی و اندیشه‌ی بورژوایی را به خوبی تشخیص دهند و حتی آن‌ها را با وضوح هر چه تمام‌تر تبیین کنند، اما سرانجام ناچار بودند این تضادها را دست نخورده باقی بگذارند. تنها علم نوین طبقه‌ی پرولتاریا، که برخلاف علم بورژوایی علم تنوریک "ناب" نیست و نمی‌خواهد باشد بلکه همزمان پراتیک دگرگون‌کننده نیز هست، می‌تواند این سد را بشکند. کار بست عملی اقتصاد سیاسی کارل مارکس و دیالکتیک ماتریالیستی طبقه‌ی پرولتاریاست که به حل این تضادها در واقعیت حیات



اجتماعی و همراه آن در واقعیت اندیشه، که جزئی واقعی از این واقعیت اجتماعی است، راه می برد. تعبیر مارکس را نیز که برای آگاهی پرولتاریا و روش ماتریالیستی- دیالکتیکی آن نیرویی قائل می شود که روش فلسفه‌ی بورژوایی حتی در غنی ترین و متعالی ترین شکل تکاملی هگلی اش هم واجد آن نیست، باید چنین درک کرد. برای طبقه‌ی پرولتاریا، آری برای او و فقط برای او، امکانپذیر است که با تحصیل آگاهی طبقاتی اش، که گرایش پراتیکی یافته است، بر آخرین بند بر جا مانده‌ی "بلاواسطگی" یا "انتزاعیت" فائق آید، بندی که در تحلیل نهایی برای هر روند شناسنده‌ی ناب، حتی برای دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل، پا برجا می ماند و در "تضاد"های رفع نشدنی اش به روشنی جلوه‌گر می شود. و تکامل دیالکتیک ایده‌آلیستی، فلسفه‌ی کلاسیک بورژوایی به دیالکتیک ماتریالیستی ای که به مثابه‌ی روش علم جدید و پراتیک طبقه‌ی پرولتاریا توسط کارل مارکس طرح و تدوین و توسط لنین به طور نظری و در عین حال عملی به کار بسته شد، در همین جاست و نه در یک "وارونه سازی" یا "پشت رو کردن" انتزاعی صرف.

چنانچه "گذار" از دیالکتیک بورژوایی هگل به دیالکتیک پرولتری مارکس- لنین را از این نقطه نظر تاریخی مورد ملاحظه قرار دهیم معلوم می شود که تصور امکان یک "سیستم" مستقل دیالکتیک ماتریالیستی تا چه اندازه برخاست. تنها یک دیالکتیسین ایده‌آلیست می تواند سعی کند کل صورت های تفکر (تعینات اندیشه، مقولات) را که ما در پراتیک، در علم و در فلسفه بخشاً آگاهانه به کار می گیریم و بخشاً غریزه وار و ناآگاهانه جان ما را در می نوردد، از پوشش مشاهده، پندار، میل، که همواره در آن پیچیده اند عریان کند و به صورت ماده ای ویژه برای خود در نظر بگیرد. حتی آخرین و بزرگ ترین دیالکتیسین ایده‌آلیست، هگل بورژوا نیز "ناراستینی" این نقطه

نظر را تا حدی زیر پا گذاشته و "مضمون را در ملاحظه‌ی منطقی وارد کرده" است (ر.ک. پیشگفتار چاپ دوم منطق, *Logik. Lassonsche. Ausgabe*, S. ۱۷ff). اما برای دیالکتیسین ماتریالیست این روند انتزاعی به کلی بی‌معناست. یک دیالکتیک واقعاً "ماتریالیستی" در مورد خود صور تفکر و روابط جاری بین آن‌ها، صرف‌نظر از مضمون مشخص تاریخی‌اشان در هر مورد، ابدأ نمی‌تواند حرفی بزند. تنها از دیالکتیک ایده‌آلیستی، یعنی دیالکتیک بورژوایی این امکان هست که خواست تالهایمر برآورده شود، که طبق آن دیالکتیک بایستی ارتباط صور تفکر را به مثابه‌ی ارتباط "درونی، همه‌جانبه و سیستماتیک همه‌ی مقولات اندیشه" را تشریح کند. از نقطه نظر دیالکتیک ماتریالیستی، بالعکس، باید جمله‌ای را که مارکس یکبار در مورد "مقولات اقتصادی" بیان کرده در مورد ارتباط همه‌ی مقولات یا صورت فکر نیز به کار بست، اینکه: آن‌ها نسبت به یکدیگر "در ایده" (یعنی در آن "تصور گیج سرانه‌ای" که مارکس به خاطر آن پرودن را دشنام می‌دهد!) مرتبط نیستند و در یک "ارتباط درونی سیستماتیک" قرار ندارند، بلکه توالی به ظاهر صرفاً منطقی و سیستماتیک آن‌ها "توسط روابطی که در جامعه‌ی نوین بورژوایی با یکدیگر دارند تعیین می‌یابد." با دگرگون شدن این واقعیت و پراتیک تاریخی، صور تفکر و تمامی ارتباط‌هایشان نیز دگرگون می‌شوند. ندیده گرفتن این اتکاء و ارتباط تاریخی و سعی در یک سیستم در آوردن انتزاعی خود صور تفکر و ارتباطشان به معنای دست شستن از دیالکتیک ماتریالیستی انقلابی پرولتاری به نفع شیوه‌ی تفکری است که تنها در تنوری "به طور ماتریالیستی" وارونه است اما در واقعیت پراتیکی همچنان همان دیالکتیک "ایدآلیستی" کهنه و بدون تغییر می‌ماند. "دیالکتیک ماتریالیستی" طبقه‌ی پرولتاریا را نمی‌توان به عنوان یک "علم" خاص به طور مجرد با یک

"ماده‌ی" خاص و مختص به آن و یا حتی به کمک به اصطلاح مثال‌هایی فرا گرفت، بلکه آن را تنها در پراتیک انقلاب پرولتری و در تنوری که یک جزء واقعی و لاینفک این پراتیک انقلابی است می‌توان به طور مشخص به کار بست.

## مارکسیزم و فلسفه

"ما باید مطالعه‌ی سیستماتیک دیالکتیک هگل را از زاویه‌ی ای که بگونه‌ی ای ماتریالیستی راهبری شده باشد، سامان دهیم."

(لنین ۱۹۲۲)

اینکه سؤال در مورد رابطه‌ی مارکسیزم و فلسفه می‌تواند هم از نظر تنویریکی و هم در پراتیک متضمن مسأله‌ی بسیار مهمی باشد ادعایی است که تا کمی پیش از این نه در نزد فضایی بورژوازی اقبالی یافته بود و نه در بین مارکسیست‌ها. برای مدرسان فلسفه، مارکسیزم در بهترین حالت بخشی کم و بیش فرعی از یک فصل از تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم بود - که خود آن نیز در کلیت اش تنها ارزش بررسی مختصری را دارد - یعنی "تجزیه‌ی مکتب هگل"<sup>۶۰</sup>. اما "مارکسیست‌ها" نیز، گرچه با انگیزه‌های بسیار مختلف، برای

---

<sup>۶۰</sup> - کونو فیشر (Kuno Fischer) در اثر ۹ جلدی خود Geschichte der neueren Philosophie (تاریخ فلسفه‌ی نوین) یک صفحه (۱۱۷۰) از دو جلد مربوط به فلسفه‌ی هگل را به "سوسیالیزم دولتی" (بیسمارکی) و به "کمونیزم" اختصاص می‌دهد و در آنجا بینندگان آن‌ها را به ترتیب فردیناند لاسال (Ferdinand Lassale) و کارل مارکس ذکر می‌کند. او کار این یک را در دو سطر فیصله می‌دهد. از فردریش انگلس تنها به این خاطر نقل قول می‌آورد که غیرمستقیم همکاران فیلسوف خود را کمی بی‌اعتبار کند. اوبروگ در: (Überweg)

"جنبه‌ی فلسفی" تنوری خود اهمیت چندانی قائل نمی‌شدند. حتی مارکس و انگلس که بارها با غرور تمام به این واقعیت تاریخی اشاره کرده‌اند که جنبش کارگری آلمان در "سوسیالیزم علمی" میراث بر "فلسفه"ی کلاسیک آلمان<sup>۵۷</sup> است، هیچگاه نمی‌خواستند این سخن بدین معنا درک شود که سوسیالیزم علمی یا کمونیزم اساساً نمایشگر یک فلسفه است.<sup>۵۸</sup> برعکس، آنان وظیفه‌ی سوسیالیزم "علمی" خود را این می‌دانستند که نه تنها همه‌ی فلسفه‌ی مینوی (Idealphilosophie) تاکنونی بورژوایی، بلکه در عین حال فلسفه را به

Grundriss der Geschichte der Philosophie vom Beginn des XIX. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart (II. Auflage, Austria, ۱۹۱۶)

(مبنای تاریخ فلسفه از آغاز قرن نوزدهم تا عصر حاضر) تنها در دو صفحه (۲۰۹-۲۰۸) به زندگی و آموزه‌های مارکس می‌پردازد و در چند سطر به درک ماتریالیستی تاریخ، به عنوان نظریه‌ای که برای تاریخ فلسفه اهمیت دارد، اشاره و آن را به صورت "وارونگی دقیق درک ایده‌آلیستی هگل" تعریف می‌کند. ف. ا. لانگه (F.A.Lange) در *Geschichte des Materialismus* (تاریخ ماتریالیزم) تنها در برخی از پانویشت‌های مربوط به منافع تاریخی از مارکس به عنوان "بزرگ‌ترین کارشناس تاریخ اقتصاد ملی که هنوز در قید حیات است" نام می‌برد بدون آنکه هیچ نقل قولی از مارکس و انگلس به عنوان نظریه پرداز بیاورد. چنین برخوردی حتی برای نویسندگان تک‌نگاری‌هایی که به محتوای "فلسفی" مارکسیزم اختصاص داده شده‌اند، نیز عمومیت دارد. ر. ک:

Benno Erdmann, *Die philosophischen Voraussetzung der materialistischen Geschichtsauffassung* Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, XXXI (۱۹۱۶) ۹۱۹ff

("پیش فرض‌های فلسفی درک مادی از تاریخ") به ویژه صفحات ۹۷۲-۹۷۰. نمونه‌های دیگر بعداً خواهند آمد.

<sup>۵۷</sup> - این عین جمله‌ی معروف پایانی نوشته‌ی انگلس، لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان است. عباراتی مشابه‌ی این می‌توان در تمامی آثار مارکس و انگلس در دوره‌های مختلف زندگیشان یافت. برای مثال، ر. ک. آخرین جمله‌ی مقدمه‌ی نخستین چاپ تکامل سوسیالیزم از تخیل به علم.

<sup>۵۸</sup> - در این مورد می‌توان به مجادله‌ی مانیفست کمونیست (۱۸۴۸-۱۸۴۷) بر علیه سوسیالیزم آلمانی یا "حقیقی" و نیز به اظهارات مقدماتی انگلس در مقاله‌ی ای درباره‌ی سوسیالیزم آلمانی که در ۱۸۹۲ *Almanach du Parti Ouvrier Pour* منتشر شده مراجعه کرد. در این مقاله انگلس، در توافقی ظاهراً تمام عیار با تاریخ فلسفه، بورژوایی، گرایش سوسیالیزم آلمانی پیش از مارس ۱۸۴۸ را که "از همان آغاز نام مارکس بر آن سلطه دارد"، به عنوان "جنبشی نظری که از فروپاشی فلسفه‌ی هگل برخاسته" توصیف می‌کند و پیروان این گرایش را "فیلسوفان سابق" می‌خواند، در برابر "کارگران" که به نظر او گرایش دومی را تشکیل می‌دهند که از ادغام آن دو در ۱۸۴۸ کمونیزم آلمان شکل می‌گیرد.

طورکلی، هم از نظر صوری و هم از لحاظ محتوا، به طور قطعی ملغی و "رفع" (Aufhebung) کند. ما بعداً بیش تر توضیح خواهیم داد که این الغاء و رفع بنا به درک اصیل مارکس و انگلس چه بوده و یا چه می توانسته باشد. فعلاً تنها به این واقعیت تاریخی اشاره می کنیم که ظاهراً این مسأله برای اغلب مارکسیست های بعدی مشکل خاصی را طرح نمی کرده است. چگونگی کنار آمدن آنان با مسأله‌ی فلسفه را می توان به بهترین نحو با این سخن گویای انگلس مشخص کرد که زمانی در توصیف برخورد فویرباخ نسبت به فلسفه‌ی هگل گفته بود: فویرباخ فلسفه‌ی هگل را "بدون رودربایستی کنار گذاشته است".<sup>۹</sup> بعداً بسیاری از مارکسیست ها نیز با دنباله روی ظاهراً "ارتدکسی" از رهنمود اساتید خود، به طریقی کاملاً مشابه، بدون رودربایستی، نه تنها با فلسفه‌ی هگل، که با فلسفه بطورکلی چنین کردند. مثلاً فرانتس مهرینگ (Franz Mehring) بارها دیدگاه مارکسیستی ارتدکس خود را در مورد مسأله‌ی فلسفه به صراحت چنین مشخص کرده است که او از "رد تمامی مغزیافته های فلسفی" جانبداری می کند، امری که پیش شرط دستاوردهای جاودانه‌ی اساتید (مارکس و انگلس) نیز بوده است.<sup>۱۰</sup> این سخن از کسی که به حق در مورد خود می تواند بگوید "عمیق تر از هر کس دیگر آغازه های فلسفی مارکس و انگلس را بررسی کرده است"، به خوبی معرف بینش حاکم بین نظریه پردازان بین الملل دوم (۱۹۱۴ - ۱۸۸۹) نسبت به کلیه‌ی

<sup>۹</sup> - Feuerbach, S. ۱۲

<sup>۱۰</sup> - Neue Zeit ۲۸, I, ۶۸۶. در زندگینامه‌ی مارکس نوشته‌ی مهرینگ در فصل راجع به ایدئولوژی آلمانی، (صفحات ۱۱۶ - ۱۱۷) اظهارات مشابهی وجود دارند. با مقایسه‌ی این اظهارات با بخش های مربوطه در زندگینامه‌ی انگلس نوشته‌ی گوستا و مایر - ۲۳۴ S. (۱۹۲۰) (Gustav Mayer)، به روشنی معلوم می شود که مهرینگ اهمیت این آثار فلسفی مارکس - انگلس را، که متأسفانه تا به امروز به طور کامل منتشر نشده اند تا چه حد کم درک کرده است.

مسائل "فلسفی" است. حتی پرداختن به مسائلی که در واقع به معنای دقیق کلمه فلسفی نبودند بلکه تنها با شالوده های عام روش شناسی و معرفت شناسی انتقادی تنوری مارکسیزم سروکار داشتند از سوی نظریه پردازان صاحب اعتبار مارکسیست آن زمان، در بهترین حالت، به مثابه اتلاف کاملاً زائد وقت و نیرو ارزیابی می شد. البته بحث بر سر اینگونه مسائل مورد مشاجره ی فلسفی در درون اردوگاه مارکسیزم، خواسته یا ناخواسته، مجاز بود و افراد نیز بسته به شرایط در آن شرکت می کردند، اما در عین حال تصریح می شد که روشن کردن این نوع مسایل به کلی با پراتیک مبارزه ی طبقاتی پرولتاریا بی ارتباط است و باید همچنان بی ارتباط بماند.<sup>۶۱</sup> بدیهی است چنین برداشتی منطقاً تنها به این شرط موجه بود که مارکسیزم به خودی خود تنوری و پراتیکی باشد که اساسی ترین جزء آن - که قابل تعویض با چیز دیگری نیست- به هیچ وجه موضع گیری معینی نسبت به هرگونه مسأله ی فلسفی نداشته باشد، آنچنان که مثلاً غیرممکن نبود که یکی از پیشگامان نظری مارکسیزم در زندگی خصوصی فلسفی خود پیرو فلسفه ی آرتور شوپنهاور باشد.

---

<sup>۶۱</sup> - یکی از جالب ترین نمونه ها را در برخورد کوچکی می بینیم که ردپاهای آن را می توان در (Neue Zeit ۲۶/I (۱۹۰۷/۰۸، ۶۹۵/۸۹۸) پیدا کرد. سردبیر (کارل کائوتسکی) به همراه انتشار مقاله ای از باگداندف درباره ی "ارنست ماخ و انقلاب" توضیحاتی از مترجم ناشناس مقاله نیز به چاپ رسانده که در آن مترجم خود را ملزم می دیده به سوسیال-دموکراسی روسی ایراد بگیرد، زیرا در روسیه "اختلافات تاکتیکی بسیار جدی" بین بلشویک ها و منشویک ها، بواسطه ی "مسأله ای که به نظر ما کاملاً مستقل از آن [یعنی اختلافات تاکتیکی] است"، بسیار "حاد" شده است،" و آن اینکه آیا مارکسیزم از لحاظ معرفت شناسی با اسپینوزا و هولباخ (Holbach) همخوانی دارد یا با ماخ و آوناریوس (Avenarius). سردبیر بلشویک نشریه ی روسی "پرولتر" (لنین) در جواب، لازم به توضیح می داند که "این جدال فلسفی در واقع مسأله ی فراکسیون ها نیست و به اعتقاد هیئت ویراستاران، نباید هم بشود." اما چنانکه همه می دانند، این نیست و به اعتقاد هیئت ویراستاران، نباید هم بشود." اما چنانکه همه می دانند، این تاکتیسین بزرگ که در اینجا مسأله را رسماً تکذیب می کند. در همان سال ۱۹۰۸ کتاب فلسفی خود، ماتریالیسم و امپریوکریتیسیزم را انتشار می دهد.

به این ترتیب در آن زمان، علیرغم تقابل عظیمی که روی هم رفته بین علم بورژوایی و مارکسیستی برقرار بود، در این یک نکته بین هر دو نهایت توافق آشکاری به چشم می خورد. استادان بورژوازی فلسفه به هم اطمینان خاطر می دادند که مارکسیزم فاقد هرگونه محتوای فلسفی از آن خود است. و گمان می کردند به این ترتیب حرف مهمی بر علیه آن زده اند. مارکسیست های ارتدکس نیز از سوی دیگر به هم اطمینان می دادند که مارکسیزم آنان بنابه سرشت خود هیچکاری با فلسفه ندارد. و گمان می کردند با این کار سخن جاناته ای بر له آن می گویند. و بالاخره، گرایش سومی، باهمین بنیان نظری شکل گرفت که در تمام این دوران تنها جریانی بود که اندکی کاوشگرانه تر به جنبه ی فلسفی سوسیالیزم می پرداخت؛ و آن انواع و اقسام سوسیالیست های "متغلف" ای بودند که وظیفه ی خود می دانستند سیستم مارکسیزم را به کمک بینش های عام فلسفه ی فرهنگ یا به کمک اندیشه های فلسفه ی کانت، دیتسگن (Dietzgen)، ماخ، یا این یا آن فلسفه "تکمیل کنند." درست همین مسأله که آن ها سیستم مارکسیستی را از جنبه ی فلسفی اش نیازمند تکمیل می دانستند به حد کافی گویای آن بود که در نظر آنان مارکسیزم مستقلاً فاقد محتوای فلسفی است.<sup>۶۲</sup>

<sup>۶۲</sup> - آن ها این امر را نقص تئوری مارکسیستی می دانستند. و نه آنطور که "مارکسیست های ارتدکس" گمان می کردند نشانه ی برتری سوسیالیزم که از فلسفه به علم تحول یافته بود. گو اینکه این کار به معنی آن بود که می کوشیدند همه یا بخشی از بقیه ی محتوای تئوری سوسیالیستی را نجات دهند، اما در جدال بین علم بورژوایی و علم پرولتری از همان آغاز در موضع بورژوازی قرار می گرفتند و فقط سعی می کردند تا آنجا که ممکن بود مانع از پیامدهای اجتناب ناپذیر دیگر شوند. ولی زمانی که در نتیجه ی رویدادهای دوره ی جنگ و بحران، از ۱۹۱۴، طفره رفتن از مسأله ی انقلاب پرولتری دیگر امکان ناپذیر شد، خصلت واقعی همه ی انواع و اقسام این سوسیالیزم متغلف با وضوحی هرچه تمام تر آشکار شد. نه تنها سوسیالیست های ضدمارکسیست و غیرمارکسیست متغلف مثل برنشتاین (Bernstein) و کویگن (Koigen)، بلکه اکثر مارکسیست های متغلف (مارکسیست های کانت گرا، دیتسکن گرا و ماخ گرا) نیز، هم در حرف و هم در عمل ثابت کردند که هم در فلسفه اشان و هم، در پیوندی



امروزه بسیار ساده می‌توان نشان داد که این برداشت کاملاً منفی از رابطه‌ی بین مارکسیزم و فلسفه، که در انطباقی آشکار، هم نزد دانش‌آموختگان بورژوا و هم نزد مارکسیست‌های ارتدکس مشاهده می‌شود، در هر دو سو از درکی بسیار سطحی و نارسا از قضیه‌ی تاریخی و منطقی ناشی شده است؛ اما از آنجا که شرایطی که تحت آن این دو گروه به نتیجه‌ی واحدی رسیده‌اند در مواردی بسیار از هم متنافرند، این شرایط را برای هر یک جداگانه بررسی می‌کنیم. معلوم خواهد شد که به رغم تفاوت عظیم انگیزه‌های دو طرف، زنجیره‌ی علت‌ها در یک نقطه‌ی مهم به هم می‌رسند، یعنی اینکه خواهیم دید درست همانطور که دانش‌آموختگان بورژوا در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم با فراموشی کامل فلسفه‌ی هگل آن نگرش "دیالکتیکی" به رابطه‌ی فلسفه و واقعیت، تئوری و پراتیک را، که در عصر هگل اصل جاندار تمامی فلسفه و علم را تشکیل می‌داد، از یاد بردند، از طرف مارکسیست‌ها نیز در

ضروری با آن، در تئوری و پراتیک سیاسی اشان نیز در واقع از دیدگاه جامعه‌ی بورژوایی نگهسته‌اند. در مورد سرشت بورژوایی-رفورمیستی مارکسیزم کانتی نیاز به ارائه‌ی شواهد خاصی نیست، زیرا تردید در مورد آن بسیار بعید است، راهی را که مارکسیزم مآخی پیش پای پیروان خود می‌گذارد (و تا این زمان اغلب آنان را نیز بدان راه هدایت کرده است) لنین در ۱۹۰۸ مباحثاتش در امپریوکریتیسیزم به روشنی نشان داده است. مارکسیزم دیتسگنی نیز در همین مسیر به بخشی از هدف خود نائل آمده است. جزوه‌ی کوچکی از پسر دیتسگن (۱۹۲۳) این نکته را تأیید می‌کند. این "نو-مارکسیست" تا حدی ساده لوح نه تنها به "ضامن" خود، کائوتسکی، به خاطر رها کردن اغلب مواضع "کهنه‌ی مارکسیستی" اش تبریک می‌گوید، بلکه صریحاً اظهار تأسف می‌کند که او با وجود تمامی بازآموزی‌هایش، هنوز هم بر سر تئمه‌ای از این مواضع ایستاده است (ص ۲۰). اما دیوید گویگن بهترین نمونه‌ای است که نشان می‌دهد شم سیاسی مهرینگ تا چه اندازه خوب بوده که به جای اینگونه خیالبافی‌های فلسفی، یکجا تمام فلسفه را نفی کرده است. برای اطمینان خاطر کافی است نقد کاملاً ملاحظه‌کارانه‌ای را خواند که در آن مهرینگ در مورد نخستین آثار نپخته‌ی فلسفی گویگن قضاوت می‌کند:

(Neo-Marxismus. Neue Zeit ۲۰/I.۳۸ff. , Marx-Engels, Nachlass II, ۳۴۸)

و نیز به یاد آورد این فیلسوف تحت سرپرستی برنشتاین در ۱۹۰۳ با چه سرعتی ابتدا به یک ضد مارکسیست سطحی "سوسیالیست فرهنگی" و سرانجام به یکی از قسم خورده‌ترین رمانتیک‌های ارتجاعی تبدیل می‌شود. (در مورد این مرحله‌ی اخیر، به عنوان مثال ر. ک. مقاله‌ی گویگن در: Zeitschrift für Politik. ۱۹۲۲. S. ۳۰۴. ff)

همان دوران معنای اصیل این اصل دیالکتیک بیش تر و بیش تر به فراموشی سپرده شد - اصلی که مارکس و انگلس (دو هگلین جوان) در رویگردانی از هگل در سال های چهل با آگاهی کامل آن را از "فلسفه‌ی ایده آلیستی آلمان" به برداشت "ماتریالیستی" از فرآیند تحول تاریخی- اجتماعی انتقال (و نجات) داده بودند فراموشی سپرده شد.<sup>۶۳</sup>

ما نخست به طور خلاصه از دلایلی سخن می گوئیم که چرا فلاسفه و تاریخدانان بورژوازی از اواسط قرن نوزدهم به تدریج از برداشت دیالکتیکی تاریخ ایده‌ی فلسفی\* روی گرداندند و در نتیجه از درک و ارانه‌ی درستی از موجودیت مستقل فلسفه‌ی مارکسیستی و اهمیت آن در چارچوب کل تحول اندیشه‌های فلسفی قرن نوزدهم ناتوان شدند.

شاید بتوان گفت که این گروه برای تجاهل نسبت به فلسفه‌ی مارکسیستی و تعبیر غلط آن دلایل بسیار دم دست تری داشته اند، آنچنان که احتمالاً لازم نباشد برای توضیح برخورد آنان به سراغ مسأله‌ی به فراموشی سپردن دیالکتیک برویم. در واقع نیز اینکه در تاریخ فلسفه نویسی بورژوایی قرن نوزدهم در معامله‌ی نامادرانه با مارکسیزم، و نیز با "ملحدان" و "ماتریالیست ها" ی بورژوایی چون دیوید فریدریش اشتراوس، برونو باور (Bruno Bauer) و لودویگ فویرباخ، تا حدی یک غریزه‌ی آگاه طبقاتی نقش داشته واقعیتی است انکارناپذیر. اما چنانچه فلاسفه‌ی بورژوا را به همین سادگی متهم کنیم که فلسفه یا تاریخ فلسفه اشان را در خدمت منافع طبقاتی قرار داده اند، در آن صورت از این قضیه‌ی موجود و در واقعیت بسیار

<sup>۶۳</sup> - انگلس، آنتی دورینگ مقدمه‌ی چاپ دوم ۱۸۸۵ (Dührings Umwälzung der Wissenschaft ۱۸۸۵. S. XIV) همچنین رجوع شود به عبارات مشابهی در پایان پستگتار به چاپ دوم سرمايه (۱۸۷۳)  
\* - در ترجمه‌ی انگلیسی "تاریخ فلسفه" آمده است - م.

پیچیده تنها تصویری خام بدست خواهیم آورد. مسلماً مواردی هست که در آن‌ها این فرض خام کاملاً صدق می‌کند<sup>۶۴</sup>، ولی عموماً رابطه‌ی مدافعین فلسفی یک طبقه با خود طبقه‌ای که اینان مدافع آنند، رابطه‌ای است بسیار پیچیده. مارکس در هجدهم برومر، آنجا که کمی دقیق‌تر به اینگونه روابط می‌پردازد، می‌گوید: کل طبقه از درون "شالوده‌های مادی" خود یک "روبنای کامل از احساس‌ها، پندارها، شیوه‌های تفکر و بینش‌های گوناگون و خاص" می‌آفریند و شکل می‌دهد. فلسفه‌ی طبقه‌ی مربوطه نیز به عنوان جزئی به ویژه بسیار دور از "شالوده‌های مادی و اقتصادی"، به این روبنا - که به این اعتبار "از لحاظ طبقاتی مشروط" است - تعلق دارد، در درجه‌ی اول در مضمون و محتوا و در تحلیل نهایی در عناصر ظاهری اش.<sup>۶۵</sup> به این ترتیب، اگر ما خواهیم

---

<sup>۶۴</sup> - بهترین نمونه در این مورد عبارات زیر از ا. فون سیدو (e: Von Syow) در کتابش به نام:

Der Gedanke des Idealreichs in der idealistischen Philophie von Kant bis Hegel (۱۹۱۴, S. ۲/۳)

(اندیشه‌ی قلمرو مینوی در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی از کانت تا هگل) هستند: "آنگاه که اندیشه‌ی ایده‌آل (در ایده‌آلیزم آلمانی، که تاریخ را "منطقی می‌کند" و آن را از یک "سلسله‌ی افعال" به یک "رشته‌ی مفاهیم" بدل می‌نماید) تا این درجه تاریخت می‌یابد نیروی انفجاری خود را از دست می‌دهد. اگر آن ایده‌آل یک ضرورت منطقی - تاریخی است هرگونه تلاش برای (نیل به) آن بی‌هنگام و بی‌مورد است. تبیین اندیشه‌ی ایده‌آل به این صورت دستاورد ایده‌آلیست‌های مطلق بوده است و ما را از این بابت که نظم اجتماعی و اقتصادیمان تا فراسوی زمانی قابل پیش‌بینی همچنان سلطه‌ی خود را حفظ خواهد کرد مدیون آنانیم. در حالی که طبقات حاکم خود را از توهم تاریخی ایده‌آلیزم می‌رهانیدند و با میل به عمل اغلب جرات عمل نیز می‌یافتند، پرولتاریا هنوز به تفاله‌ی ماتریالیستی در سیستم ایده‌آلیستی باور دارد. و ایکاش که این وضع فرخنده همچنان تا دیر باز دوام یابد - افتخار اصلی در اینکار، همچنان‌که در مورد همه مسائل اصولی دیگر، به فیخته تعلق دارد." و غیره. سیدو در یکی از پانوشت‌هایش به صراحت اشاره می‌کند که این واقعیت می‌تواند "به مذاق کسانی خوش بیاید که کم‌یا بیش مدعی اند فلسفه‌ی لحاظ سیاسی بی‌اهمیت است!"

<sup>۶۵</sup> - در این مورد ر. ک. مارکس، هجدهم برومر، به ویژه صفحات ۳۴ و ۳۷ (درباره‌ی رابطه‌ی نماینده‌ی ایدئولوژیک یک طبقه با خود طبقه به طور کلی) و همچنین انگلس، فویرباخ، ص ۵۲ (درباره‌ی فلسفه). در این زمینه می‌توان نکته‌ای از تز دکترای مارکس را نیز مقایسه کرد، آنجا که او به طور عام اظهار مخالفت می‌کند که کسی سعی کند هر اشتباه مرتکب شده از سوی یک فیلسوف را از طریق "سوءظن به وجدان شخصی او" توضیح دهد به جای آنکه به

عدم تفاهم کامل تاریخ فلسفه نویسان بورژوا نسبت به محتوای فلسفی مارکسیزم را، آنگونه که مورد نظر مارکس است، واقعاً به صورت "ماتریالیستی و در نتیجه علمی" <sup>۶۶</sup> بفهمیم نایبستی به این اکتفا کنیم که مستقیماً و بدون هرگونه واسطه ای این واقعیت را بر اساس "هستی زمینی" اش (آگاهی طبقاتی و "در تحلیل نهایی" منافع اقتصادی نهفته در ورای آن) توضیح دهیم. برعکس، باید به تفصیل آن واسطه هایی را نشان دهیم که امکان می دهند درک کنیم چرا آن دسته از فیلسوفان و تاریخدانان بورژوا نیز که عمداً با بیشترین [درجه] "بی غرضی" حقیقت "ناب" را می جستند بالاجبار وجود فلسفه‌ی محتوی در مارکسیزم را یا به کلی نمی بایست می دیدند و یا تنها می توانسته اند آن را به صورتی ناقص و کج و معوج دریابند. مهم ترین این واسطه ها در این مورد، عملاً این است که از اواسط قرن نوزدهم تمامی فلسفه‌ی بورژوایی و به ویژه تاریخ فلسفه‌ی بورژوایی [با عدول] از جایگاه تاریخی- اجتماعی اش خود را از فلسفه‌ی هگل و روش دیالکتیکی او وارها نید و به روشی در تحقیق فلسفه و تاریخ فلسفه بازگشت که دیگر برایش غیرممکن می کرد با پدیده هایی چون سوسیالیزم علمی مارکس برخوردی "فلسفی" کند.

در آنچه که از طرف مؤلفان بورژوا به عنوان تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم ارائه می شود در نقطه‌ی معینی شکاف عظیمی دهان باز می کند که به هم آوردن آن یا غیرممکن است و یا تنها به شکلی کاملاً مصنوعی انجام پذیر

---

شیوه ای عینی "شکل آگاهی اساسی او را بازسازی کند و آن را در صورت و معنای معینی بر پا دارد و همزمان از آن در گذرد." ۱۱۴ Nachlass, I, ۸۹. ر.ک. سرمایه، ۳۳۶, Anm. Marx, Kapital I, آنجا که مارکس (در بحث تاریخ مذهب) روش بیان شده در متن را "تنها روش ماتریالیستی و در نتیجه علمی" می خواند. تفصیل بیش تر در این مورد بعداً خواهد آمد.

است. این تاریخدانان می کوشند سیر تحول اندیشه های فلسفی را به شیوه ای کاملاً ایدئولوژیک و یکسره غیردیالکتیکی به مثابه‌ی رویدادی صرفاً در حوزه‌ی "تاریخ ایده" نمایش دهند. از این رو مشکل بتوان تصور کرد که آنان چگونه می‌خواهند توضیحی معقول برای این واقعیت بیابند که چرا فلسفه‌ی عظیم هگلی، که در سال‌های سی حتی سرسخت‌ترین مخالفانش (مثل شوپنهاور، هربارت (Herbart)) نیز نمی‌توانستند از نفوذ بی‌چون و چرای معنوی آن خود را در امان نگه‌دارند، در سال‌های پنجاه در آلمان تقریباً هیچ طرفداری نداشت و کمی پس از آن دیگر حتی فهمیده هم نمی‌شد. اغلب اینان نیز اصلاً به چنین تلاش توضیحی دست نزدند و تنها به این اکتفا کردند که تمام آن مشاجراتی را که پس از مرگ هگل سالیان دراز بین گرایش‌های گوناگون مکتب او (راست، میانه و گرایش‌های مختلف چپ، به ویژه اشتراوس، باور (Bauer)، فویرباخ، مارکس و انگلس) صورت گرفته بود، - مشاجراتی که از لحاظ محتوا بسیار پراهمیت و از نظر صوری، بنابه مفاهیم امروزی، در سطح فلسفی فوق‌العاده بالایی بوده‌اند- تحت یک مفهوم بسیار نارسا و کاملاً منفی، یعنی "تجزیه‌ی مکتب هگل" در سالنامه هاشان ثبت کنند، و به عنوان خاتمه‌ی این دوره، نوعی [نقطه‌ی] "پایان" مطلق بر جنبش فلسفی بگذارند تا پس از آن در سال‌های شصت با بازگشت به کانت (همهولتز (Helmholtz))، تسلر (Zeller)، لیبمن (Liebmann)، لانکه (Lange)) عصر جدیدی را در نهضت فلسفی که ظاهراً به چیزی بلاواسطه موجود قابل پیوند نیست، آغاز کنند. یک چنین "تاریخ فلسفه" ای به سه کومه‌بینی مبتلاست که دو تا از آن‌ها را می‌توان از طریق یک بازنگری انتقادی آشکار کرد، بازنگری که به نوبه‌ی خود کم و بیش به طور کامل بر نقطه نظری صرفاً [در قلمرو] "تاریخ ایده" متکی است؛ و در هر دوی این موارد برخی از تاریخ فلسفه‌دانان اصولی‌تر

عصر جدید، به ویژه دیلتی (Dilthy) و مکتب اش، چشم انداز محدود تاریخ فلسفه نگاری معمول را تا حدی زیادی گسترش داده اند. از این رو می توان هر دوی این کرانه ها را از لحاظ اصولی مرتفع شده دانست، و تنها در عمل است که تا امروز نیز هنوز بر جای مانده اند، و قابل پیشگویی است که تا مدت های مدید نیز همچنان پا برجا بمانند. اما کرانه ی سوم از نقطه نظر تاریخ ایده ی صرف به هیچ ترتیبی قابل رفع نیست و نتیجتاً تاریخ فلسفه ی بورژوایی امروزی نیز اساساً از آن در نگذشته است.

نخستین کران تاریخ فلسفه ی بورژوایی نیمه ی دوم قرن نوزدهم را می توان کران "فلسفی محض" نامید: ایدئولوگ های فیلسوف ندیده گرفتند که محتوای مینوی یک فلسفه نه تنها در فلسفه ها بلکه به همان اندازه در علوم مثبت و پراتیک اجتماعی می تواند ادامه ی حیات دهد (نکته ای که امروزه در مورد فلسفه ی هگل به میزان بالایی صادق است). دومین کرانه، که به ویژه برای مدرسان آلمانی فلسفه در نیمه ی دوم قرن گذشته بسیار نمونه وار بوده است، کرانه ای است "محلی". [این آلمانی های نیک، تجاهل کردند که در خارج از مرزهای آلمان نیز "فیلسوفانی" هستند؛ به همین جهت - به جز چند استثناء- اصلاً این امر را ندیدند که سیستم هگلی، که ده ها سال در آلمان با توطنه ی سکوت مواجه بود، در همان دوره در چندین کشور غیر آلمانی نه تنها در مضمون مادی اش، بلکه حتی به عنوان سیستم و روش به طور مستمر تأثیر گذار مانده بوده است. تصویری که ما پیش از این از تاریخ فلسفه نویسی معمول آلمان در نیمه ی دوم قرن نوزدهم ارائه کردیم، در این اواخر با رفع اصولی این دوکرانه در میدان دید تاریخ فلسفه - بواسطه ی تحولات تاریخ فلسفه در آخرین دهه های گذشته- تا حد زیادی در جهت بهبود تغییر یافته است. اما سومین کرانه در شناخت تاریخ فلسفه از طرف فیلسوفان و تاریخ

فلسفه دانان "بورژوا" به هیچ وجه قابل رفع نیست، زیرا برای اینکار بایستی این فلاسفه و تاریخ فلسفه دانان "بورژوا" آن نقطه نظر طبقاتی بورژوایی را که عمده ترین پیش فرض تمامی دانش آنان را در زمینه‌ی فلسفه و تاریخ فلسفه تشکیل می دهد رها کنند. فرایند تحول فلسفه در قرن نوزدهم را نیز - که ظاهراً تنها در قلمرو "تاریخ ایده" صورت می گیرد- فقط تحت این شرط می توان حقیقتاً در مهم ترین و کامل ترین شکلش درک کرد که در پیوند با کل رشد واقعی تاریخی جامعه‌ی بورژوایی بررسی شود، و درست همین پیوند است که تاریخ فلسفه‌ی بورژوایی در مرحله‌ی امروزی تکاملش نمی تواند در پژوهشی واقعاً بدون ملاحظه و بی غرضانه به درک آن نایل شود. از اینجا معلوم می شود که چرا برای این تاریخ فلسفه‌ی بورژوایی بایستی بخش های خاصی از تحولات تاریخی فلسفه‌ی قرن نوزدهم عملاً تا امروز همچنان "ترافرازیده" (transzendent) باقی بمانند و چرا اکنون بر روی نقشه‌ی جغرافیای هر تاریخ فلسفه‌ی بورژوایی آن "لکه های سفید" غریبی ظاهر شوند که پیش از این درباره اشان سخن گفتیم ("پایان" جنبش فلسفی در سال های چهل و فضای خالی متعاقب آن تا "بیداری مجدد" فلسفه در سال های شصت). به علاوه این نکته نیز روشن می شود که چرا تاریخ فلسفه‌ی بورژوایی حتی امروزه نیز قادر به درک درست تر و جامع تری از این عصر از تاریخ فلسفه‌ی آلمان نیست، عصری که جوهر واقعی آن را در دوره ای پیش از این به درستی درک کرده بود. همانند تحولات اندیشه‌ی فلسفی بعد از هگل، مرحله‌ی قبلی تکامل اندیشه‌ی فلسفی، یعنی پیشرفت فلسفی از کانت به هگل را نیز نمی توان به عنوان رویدادی صرفاً در حوزه‌ی "تاریخ ایده" تماماً درک کرد. هر تلاشی برای فهم عمده ترین مضمون و اهمیت واقعی تحولات این دوره‌ی عظیم اندیشه‌ی فلسفی، که معمولاً در کتاب های تاریخ

به عنوان عصر "ایدالیزم آلمانی" از آن یاد می شود، بدون شک محکوم به شکست است، اگر در بررسی این عصر آن رشته هایی که "نهضت اندیشه" در این دوره را با "نهضت انقلابی" آن زمان پیوند می دهند ندیده گرفته شوند و یا تنها به شیوه ای ظاهری به صورت تاملی با تأخیر مورد ملاحظه قرار گیرند، پیوندهایی که برای کل هیأت و تمامی سیر این تحول فلسفی از اهمیتی اساسی برخوردارند. آنچه هگل در تاریخ فلسفه و نیز در دیگر آثارش در توصیف جوهر فلسفه‌ی اسلاف بلاواسطه اش (کانت، فیخته، شلینگ) گفته است برای سراسر دوره‌ی موسوم به "ایدالیزم آلمانی" به انضمام "پایان" شکوهمند آن [یعنی] سیستم هگلی، و نیز مناقشات گرایش های گوناگون هگلین ها در سال های چهل قرن نوزدهم صادق است. در سیستم های فلسفی سراسر این دوره، که حرکت تاریخی واقعی اش انقلابی است، "انقلاب در شکل اندیشه بر نوشته و بیان شده"<sup>۶۷</sup> است. از توضیحات بعدی هگل به روشنی می توان دریافت که منظور او در این کلام نه آن چیزی است که امروزه تاریخدانان فلسفه‌ی بورژوا، با میل، انقلاب در اندیشه می نامند، یعنی واقعه ای که دور از قلمرو ناهموار مبارزات واقعی، آرام و پاکیزه در دنیای بی آرایش حجره ها جریان دارد، بلکه این بزرگ ترین اندیشمندی که جامعه‌ی بورژوایی در عصر انقلابی خود عرضه کرده است "انقلاب در شکل اندیشه" را به مثابه جزئی واقعی از کل رویداد اجتماعی واقعی انقلاب واقعی ملاحظه می کرده است.<sup>۶۸</sup> "در این عصر عظیم تاریخ جهانی، که درونی ترین جوهر

<sup>۶۷</sup> Hegel, Werke, XV, ۴۸۵-

<sup>۶۸</sup> - ضمناً در اینجا باید اشاره کرد که برای کانت اصطلاح "انقلاب" که او را با علاقه در قلمرو اندیشه‌ی ناب به کار می برد، معنایی بسیار واقعی تر دارد از آنچه برای کانت گرایان بورژوای امروزی معنی می دهد. کافی است آن را در پیوند با سخنان فراوان کانت درباره‌ی وقوع واقعی انقلاب (در جنگ مکاتب و جاهای دیگر) مطالعه کنیم: "انقلاب یک خلق فهیم، یعنی آنچه که ما در روزگار خود شاهد آنیم، در تمامی ناظرانی که خود مستقیماً در این ماجرا



آن در فلسفه‌ی تاریخ درک می‌شود، تنها دو خلق مشارکت داشته‌اند، ملت‌های آلمان و فرانسه؛ علیرغم تمام تضادشان و یا درست به دلیل تضادشان. ملت‌های دیگر از نظر درونی هیچ سهمی در آن نداشته‌اند؛ البته از نظر سیاسی چرا، هم حکومت هاشان و هم خود خلق‌ها. در آلمان این اصل به صورت اندیشه، روح، مفهوم، [و] در فرانسه در واقعیت جاری می‌شود؛ آنچه در آلمان از واقعیت سر برآورده، به مثابه‌ی قهر شرایط بیرونی و واکنشی در برابر آن پدیدار می‌شود"<sup>۶۹</sup>. چند صفحه بعد در بازگویی فلسفه‌ی کانت بار دیگر [هگل] به همین اندیشه باز می‌گردد: "روسو در آزادی، مطلق را طرح کرده است: کانت همین اصل را دارد فقط بیش تر از جنبه نظری. فرانسوی‌ها آن را از جنبه‌ی اراده درک می‌کنند، چون بنابه ضرب المثل آن‌ها "خواستن" توانستن است.\* فرانسه واجد حس واقعیت، حس متحقق‌سازی است، چرا که در آنجا تصور، بلاواسطه‌تر جامعه‌ی عمل می‌پوشد، و این چنین، انسان‌ها در آنجا در عمل به واقعیت روی آوردند. اما هر اندازه هم که آزادی در خود

---

شرکت ندارند، همدلی تا سرحد شیفتگی بر می‌انگیزد"- "چنین پدیده‌ای در تاریخ بشریت فراموش نمی‌شود." - "آن واقعه بسیار عظیم است. و با علائق بشریت در هم تنیده و تأثیرات آن بر جهان، در تمامی بخش‌هایش، گسترده است، آنچنان که بایستی آن را، هر آنگاه که شرایط مناسب‌اند، به خلق‌ها خاطر نشان کرد و آنان را به تکرار تلاشی مجدد از این نوع برانگیخت. "این اظهارات و گفتارهای مشابهی از کانت در مجموعه‌ی زیر گردآوری شده‌اند: politische Literatur der Deutschen im ۱۸. Jahrhundert, I. Bd(۱۸۴۲)

Geismar, S. ۱۲۱ff (ادبیات سیاسی آلمانی در قرن ۱۸)<sup>۶۹</sup> - اینکه مارکس این درک هگلی از تقسیم نقش‌ها بین آلمانی‌ها و فرانسویان در سراسر روند انقلاب بورژوازی را پذیرفته و آگاهانه آن را تکمیل کرده است، امری است روشن. در این مورد ر. ک. کلیه‌ی نوشته‌های او در نخستین دوره (Mehring'sche Nachlass- ausg.I) که در آن‌ها به چنین عباراتی برمی‌خوریم: "آلمانی‌ها در سیاست به آنچه خلق‌های دیگر عمل کرده‌اند، اندیشیده‌اند."؛ "آلمان با عمل انتزاعی اندیشیدن تحول خلق‌های مدرن را همراهی کرده است"؛ و در نتیجه سرنوشت آلمان در جهان واقعی در پایان این بوده که "در ارتجاع خلق‌های مدرن شریک باشد." (همه‌ی این عبارات از نقد فلسفه‌ی حق هگل (ص ۳۹۳، ۳۹۱، ۳۸۶)

\* - در متن فرانسه: ile la tete pres de bonnet

مشخص باشد، در آنجا به عنوان نامتکامل در انتزاعش، به سمت واقعیت معطوف گردانده شد؛ و کوشش برای به کرسی نشاندن انتزاع ها در واقعیت یعنی ویران کردن واقعیت. فئاتیسم آزادی آنگاه که بدست خلق سپرده شد هراس انگیز شد. در آلمان همین اصل علاقه‌ی آگاهی را به سوی خود جلب کرد، اما تنها به صورت نظری شکوفا شد. ما هزار گونه مشغله در سر داریم و بر سر؛ اما آلمانی در کمال آسودگی، شب کلاه از سر بر نمی‌گیرد و در درون آن عمل می‌کند. اما نونل کانت در ۱۷۲۴ در کونیگسبرگ متولد شد<sup>۷۰</sup> و غیره. در این جملات هگل در واقع آن اصلی بیان شده که درونی‌ترین جوهر این دوران عظیم در تاریخ جهانی را قابل فهم می‌کند: پیوند دیالکتیکی بین فلسفه و واقعیت، که همچنان که هگل در جای دیگری کلی‌تر بیان می‌کند، باعث می‌شود هر فلسفه چیزی نتواند باشد جز "زمانه‌اش که به اندیشه در آمده"<sup>۷۰</sup>، پیوندی که [البته] در سایر موارد هم برای درک تکامل اندیشه‌ی فلسفی غیرقابل چشم پوشی است، [اما] آنگاه که بخواهیم تکامل اندیشه را در یک دوران انقلابی تکامل زندگی اجتماعی دریابیم، کاملاً غیرقابل چشم پوشی می‌شود. و این سرنوشتی است که قهری قوی پنجه برای گسترش بیش‌تر تحقیق فلسفی و تاریخ فلسفه‌ی طبقه‌ی بورژوا در قرن نوزدهم رقم زده است. این طبقه که در اواسط آن قرن در پراتیک اجتماعی اش از طبقه‌ی انقلابی بودن دست شسته بود، از این لحظه به بعد، بنابه یک ضرورت درونی حتی در زمینه‌ی تفکر نیز این قابلیت را از دست می‌دهد که پیوندهای دیالکتیکی تحولات مینوی (ideel) و واقعی اجتماعی، و به ویژه بین فلسفه و انقلاب را در معنای واقعی اش درک کند. به این ترتیب آن افول واقعی و آن پایان واقعی که جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوا در نیمه‌ی قرن نوزدهم در

<sup>۷۰</sup> - پیشگفتار S. ۱۰ Rechtsphi Iosophie, Meinersche Ausgabe,

پراتیک اجتماعی عملاً بدان دچار شد باید بیان ایدئولوژیکش را در آن افول و پایان ظاهری جنبش فلسفی می یافت که تاریخ فلسفه نویسان بورژوازی هنوز تا به امروز از آن حکایت می کنند. نمونه‌ی عام در این مورد توضیحاتی هستند که اوبروگ (Überweg) و هاینتسه (Heinze) درباره‌ی فلسفه در اواسط قرن نوزدهم به طور کلی، در سرآغاز بخش مربوطه‌ی کتاب خود می‌آورند: فلسفه در این زمان "در حالتی از فترت عمومی" به سر می‌برد و "نفوذش بر حیات فرهنگی هر چه بیش‌تر نقصان می‌یابد." این پدیده‌ی غم‌انگیز به نظر اوبروگ "دست آخر بر میل روانی اولیه به تغییر" متکی است، در حالی که همه‌ی "دقایق بیرونی" تنها به صورت "ثانوی" عمل می‌کنند. جوهر این "میل روانی به تغییر" را تاریخ فلسفه دان مشهور بورژوا برای خود و خوانندگانش چنین "تبیین" می‌کند: "همگان از ایده‌آلیزم فزاینده‌ی جهان‌بینی، و نیز از نگروری متافیزیکی خسته شده(!) و خواستار تغذیه‌ی روانی اساسی‌تری بودند."

اما از یک موضع دیگر تمامی این تحولات بلافاصله در هیئتی کاملاً متفاوت و از نقطه نظر تاریخ ایده بسیار کمال یافته تر جلوه خواهد کرد، یعنی از موضعی که برداشت دیالکتیکی را - که از همان زمان از سوی فلسفه‌ی بورژوایی به فراموشی سپرده شد- حتی در آن شکل تکامل نیافته و نسبت به خود هنوز ناآگاهش که هگل آن را به کار بسته است (یعنی دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل، در مقابل دیالکتیک ماتریالیستی مارکس!) بار دیگر می‌پذیرد و به طور منظم و بدون ملاحظه کاری در مورد بررسی تحول تاریخ فلسفه‌ی قرن نوزدهم به کار می‌بندد. با چنین موضعی، به جای تخفیف و سرانجام تعطیل حرکت انقلابی در حیطه‌ی اندیشه در سال‌های چهل تنها یک دگرگونی ریشه‌ای و پُراهمیت در سرشت این حرکت انقلابی جانشین می‌شود. پایان

فلسفه‌ی کلاسیک آلمان جای خود را می‌سپارد به گذار این فلسفه - که بیان ایدئولوژیک جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوا را تشکیل می‌داد- به آن علم جدید که از آن پس به مثابه‌ی بیان عام جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا بر صحنه تحول تاریخ ایده پای می‌گذارد، یعنی گذار [آن فلسفه] به تئوری "سوسیالیزم علمی" در شکلی که در آغاز مارکس و انگلس در همان سال‌های چهل آن را فورمولبندی و تدوین کردند. پس برای درک صحیح و کامل این ارتباط ضروری و اساسی بین ایده‌آلیزم آلمانی و مارکسیزم، ارتباطی که تاریخدانان فلسفه‌ی بورژوا تا کمی پیش از این یا اصلاً نمی‌دیدند و ندیده می‌گرفتند و یا فقط به صورتی ناقص و وارونه دریافت و ارائه می‌کردند، اکنون باید از شیوه‌ی تفکر انتزاعی و ایدئولوژیک معمول تاریخ فلسفه دانان بورژوا به دیدگاهی رفت که هنوز مشخصاً مارکسیستی نیست بلکه بیش از هر چیز صرفاً دیالکتیکی (هگلینی و مارکسیستی) است. در این صورت نه تنها واقعیت پیوندهای موجود بین فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان و مارکسیزم، بلکه ضرورت درونی آن را نیز یکجا درک می‌کنیم و در می‌یابیم که سیستم مارکسیستی، یعنی بیان نظری جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا، باید از نقطه نظر تاریخ ایده (ایدئولوژیک) درست همان رابطه‌ی او را با فلسفه‌ی مینوی آلمان، یعنی بیان نظری جنبش انقلابی طبقه‌ی بورژوا، داشته باشد که در قلمرو پراتیک اجتماعی و سیاسی جنبش انقلابی طبقاتی پرولتاریا با جنبش انقلابی بورژوازی دارد. این هر دو فرایند تحول تاریخی واحدی هستند که در آن از یکسو از درون جنبش انقلابی رسته‌ی سوم یک جنبش "مستقل" طبقاتی پرولتاری سر بر می‌آورد و از سوی دیگر تئوری ماتریالیستی جدید مارکسیستی به طور "مستقل" در برابر فلسفه‌ی مینوی بورژوازی قد علم می‌کند. تمامی این رویدادها در تأثیر و تأثر متقابل با یکدیگرند. پیدایش تئوری

مارکسیستی، به زبان هگل- مارکس، صرفاً "وجه دیگر" پیدایش جنبش واقعی طبقه‌ی پرولتاریا است؛ تنها مجموع این دو وجه با هم است که کلیت مشخص فرایند تاریخی را می‌سازد.

با این شیوه‌ی نگرش که چهار جنبش مختلف، یعنی جنبش انقلابی بورژوازی، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی از کانت به هگل، جنبش انقلابی طبقه‌ی پرولتاریا و فلسفه‌ی ماتریالیستی مارکسیزم، را به مثابه‌ی چهار دقیقه‌ی یک فرایند تحول تاریخی واحد برای ما قابل فهم می‌کند این امکان فراهم می‌شود که گوهر واقعی آن علم جدید را که بیان عام جنبش انقلابی مستقل طبقه‌ی پرولتاریا را می‌سازد، و مارکس و انگلس آن را به طور نظری فورمولبندی کرده‌اند، درک کنیم<sup>۷۱</sup>. و در عین حال دلایل این امر را نیز دریابیم که چرا تاریخ فلسفه‌ی بورژوازی می‌باید این فلسفه‌ی ماتریالیستی پرولتاریای انقلابی را، که از درون سیستم‌های بسیار پیشرفته‌ی فلسفه‌ی مینوی بورژوازی انقلابی برآمده کاملاً ندیده بگیرد و یا حداکثر بتواند آن را به صورتی منفی، و به معنای واقعی کلمه، وارونه درک کند<sup>۷۲</sup>. توانایی فلسفه‌ی بورژوازی در فهم

---

<sup>۷۱</sup> - ر. ک. جمله‌ی معروف در مانیفست کمونیست که تفکر هگلی درباره‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی بین فلسفه و واقعیت را از شکل هنوز کم و بیش رازآمیزی که هگل آن را بیان کرده بوده (فلسفه عبارت است از "زمانه‌اش که به اندیشه درآمده") بصورتی معقول‌تر برمی‌گرداند: "فضایای نظری کمونیست‌ها تنها بیان‌های عامی هستند برای مناسبات واقعی مبارزه‌ی طبقاتی موجود، برای جنبش تاریخی‌ای که در برابر چشمان ما جریان دارد."

<sup>۷۲</sup> - "محصول تجزیه‌ی فلسفه‌ی هگل" (دیدگاه غالب)؛ "سقوط غول ایده‌آلیزم آلمانی (Plenge)؛ "جهان بینی‌ای که ریشه در نفی ارزش‌ها دارد" (Schutze-Gävornitz). این دیدگاه مارکسیزم را روح خبیثی می‌بیند که از بلندای ایده‌آلیزم آلمانی به قعر بی‌انتهای دوزخ ماتریالیزم سقوط کرده است. مهم‌ترین بدین برداشتی به ویژه در این نکته متجلی می‌شود که درست همان عناصری از سیستم مارکسیستی که این دیدگاه آن‌ها را از عواقب آن سقوط‌کذایی می‌داند، خود جزو سیستم‌های فلسفه‌ی ایده‌آل بورژوازی بوده‌اند و مارکس آن‌ها را ظاهراً بدون هیچ تغییری برگرفته است. به عنوان مثال مفهوم ضرورت‌پایدی برای تکامل نوع بشر (کانت، هگل)، مفهوم ارتباط ضروری افزایش ثروت و افزایش فلاکت در جامعه‌ی بورژوازی (هگل، فلسفه‌ی حق، ص ۲۴۵-۲۴۳). و این‌ها درست همان آشکالی هستند که طبقه‌ی بورژوازی در اوج تکامل خود از طریق آن‌ها آگاهی معینی نسبت به تضادهای طبقاتی درون جامعه کسب

جوهری آن گزاره های عامی که جنبش انقلابی طبقه ی پرولتاریا بیان مستقل و آگاهانه ی خود را در آن ها می یابد به همان اندازه اندک است که امکان تحقق اهداف عملی اساسی جنبش طبقاتی پرولتاریا در چارچوب جامعه ی بورژوایی و دولت آن، دیدگاه بورژوایی در تنوری نیز باید در موضعی توقف کند که در پراتیک اجتماعی نیز از رفتن باز می ماند، [البته] چنانچه نخواهد از موضع "بورژوایی" بودن دست بردارد، یعنی اینکه نخواهد خود را رفع کند. تنها با در گذشتن تاریخ فلسفه از این کرانه است که سوسیالیزم علمی برای آن دیگر یک فراسوی ترافزیده نخواهد بود و به موضوعی شناخت پذیر تبدیل می شود. موفقیت ویژه ی مسأله ی مارکسیزم و فلسفه؛ که درک صحیح آن را فوق العاده دشوار می کند در این است که به نظر می رسد درست با همین فراتر رفتن از مرزهای موضع بورژوایی- فراتر رفتنی که محتوای عمدتاً نوین فلسفه ی مارکسیزم را اساساً برابر ایستایی درک پذیر می کند- گویا این برابر ایستا به مثابه یک برابر ایستای فلسفی در آن واحد هم رفع و هم نابود می شود.

ما در آغاز بررسی خود اشاره کردیم که بنیانگذاران سوسیالیزم علمی، مارکس و انگلس، به هیچ رو قصد نداشته اند فلسفه ی جدیدی تدوین کنند، در عین حال که هر دو، برخلاف فلاسفه ی بورژوا نسبت به رابطه ی تاریخی تنگاتنگ بین تنوری ماتریالیستی اشان و فلسفه ی ایده آلیستی بورژوایی آگاهی کامل داشتند. سوسیالیزم علمی (به گفته ی انگلس) بنابه مضمون اش،

---

کرد. پیشگامی مارکس در آن است که او این تضاد طبقاتی را، که در آگاهی بورژوازی مطلق شده و در نتیجه هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ پراتیکی لاینحل دانسته می شود، نه طبیعی و مطلق، بلکه تاریخی و نسبی و در نتیجه هم در پراتیک و هم در تنوری قابل رفع به شکل متعالی تری از سازماندهی اجتماعی درک می کند. فیلسوفان بورژوازی به این ترتیب از خود مارکسیزم هم دریافتی محدود، منفی و وارونه دارند.

محصول بینش‌های جدیدی است که در مرحله‌ی معینی از تحول جامعه، در نتیجه‌ی موقعیت مادی طبقه‌ی پرولتاریا، ضرورتاً در این طبقه شکل می‌گیرند. اما شکل مشخص علمی‌اش را (که آن را از سوسیالیسم تخیلی متمایز می‌کند) با پیوند خوردن با فلسفه‌ی مینوی آلمانی، به ویژه با سیستم هگلی، یافته است. پس سوسیالیسم تکامل یافته از تخیل به علم، از لحاظ صوری از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان نشأت گرفته است.<sup>۷۳</sup> اما مسلماً این منشاء فلسفی (صوری) به هیچ وجه دال بر آن نیست که سوسیالیسم در هیأت مستقل و در تکامل بعدی‌اش نیز بایستی یک فلسفه باقی بماند. مارکس و انگلس حداقل از ۱۸۴۵ دیدگاه جدید ماتریالیستی- علمی خود را دیدگاهی نه دیگر فلسفی قلمداد می‌کردند.<sup>۷۴</sup> و اگر به این نکته توجه شود که برای آن‌ها فلسفه مترادف با فلسفه‌ی ایده‌آلیستی بورژوایی بوده است دیگر نمی‌توان از اهمیت همین معادل گرفتن همه‌ی فلسفه با فلسفه‌ی بورژوایی غافل شد، چرا که در اینجا مسأله بر سر رابطه‌ای است بسیار شبیه به مسأله‌ی رابطه‌ی مارکسیسم با دولت. همچنان که مارکس و انگلس تنها با یک شکل معین تاریخی از دولت مبارزه نکرده اند بلکه دولت به طور کلی را از نقطه نظر ماتریالیسم تاریخی با دولت بورژوایی معادل گرفتند و بر این پایه رفع هرگونه دولت را هدف سیاسی

---

<sup>۷۳</sup>- ر. ک. آنتی‌دورینگ، Engels, Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S.I, off در این مورد که فلسفه‌ی کلاسیک آلمان از لحاظ نظری نیز تنها نقطه‌ی اتکاء برای سوسیالیسم علمی نبوده است، ر. ک. نکته‌ای از انگلس در یادداشتی که به پیشگفتار چاپ اول تکامل سوسیالیسم از تخیل به علم افزوده است، و نیز به مطالبی که درباره‌ی نوشته‌ی ناتمام فوریه (Fourier) درباره‌ی تجارت اظهار کرده است؛ (Nachlass II, ۴۰۷ff)  
<sup>۷۴</sup>- در این سال از یکسو تزیهای مارکس درباره‌ی فویرباخ- که بعداً بایستی بیش تر درباره‌ی آن سخن گفت- تدوین شده اند، از سوی دیگر مارکس و انگلس (ر. ک. گزارش مارکس در پیشگفتار نقد اقتصادی سیاسی در ۱۸۵۹) با بپیش فلسفی "گذشته‌ی" خود به صورت نقدی بر کل فلسفه‌ی بعد از هگل (ایدئولوژی آلمانی) تسویه حساب کرده اند. از آن پس مجادلات آنان بر سر مسائل فلسفی تنها به قصد روشنگری یا نابودی حریفانشان (مثل پرودون، لاسال، دورینگ) صورت می‌گرفته، ولی دیگر هدف "تفهیم" در کار نبوده است.

غایی کمونیزم اعلام کردند، به همین ترتیب نیز آنان تنها با سیستم های فلسفی معین به مبارزه نمی پردازند بلکه با سوسیالیزم علمی خود می خواهند نهایتاً از فلسفه به طور کلی در گذرند و آن را رفع کنند<sup>۷۵</sup>. و درست در همین جاست وجه تخالف اصولی بین برداشت "واقع گرایانه" (یعنی ماتریالیستی-دیالکتیکی) مارکسیزم با "حقوق و دیگر موهومات ایدئولوژیک" (مارکس) که مشخصه‌ی لاسالینیزم و همه‌ی انواع و اقسام "سوسیالیزم عامیانه" اند، موهوماتی که هنوز اساساً از "سطح بورژوایی" یعنی از دیدگاه "جامعه‌ی بورژوایی فراتر نرفته است"<sup>۷۶</sup>. پس اگر بخواهیم مسئله‌ی رابطه‌ی "مارکسیزم و فلسفه" را به طور اساسی توضیح دهیم باید بی قید و شرط از این نقطه عزیمت کنیم که طبق گفته‌های خود مارکس و انگلس- که جایی برای سوتفاهم

---

<sup>۷۵</sup> - قبل از هر چیز ر. ک. بخش مورد بحث در مانیفست کمونیست: "به ما خواهد گفت: ولی ایده‌های مذهبی، اخلاقی، فلسفی، سیاسی، حقوقی و غیره قطعاً در مسیر تکامل تاریخی تبدلات و تطوراتی یافته‌اند. اما خود مذهب و اخلاق و فلسفه و سیاست و حقوق در جریان این تبدل و تصور محفوظ مانده است. به علاوه حقایق جاودانی نظیر آزادی، عدالت و غیره وجود دارد که برای کلیه‌ی مراحل تکامل اجتماعی مشترک است. و حال آنکه کمونیزم به جای آنکه بدل تازه‌ای بیاورد، حقایق جاودان مذهب و اخلاق را از بین می‌برد و بدینسان با سراسر تکامل تاریخی که تاکنون وجود داشته، مخالف است. این اتهام سرانجام به کجا منجر می‌شود؟ تاریخ کلیه‌ی جوامعی که تاکنون وجود داشته، در مسیر تناقضات طبقاتی، که طی ادوار مختلف اشکال گوناگونی به خود گرفته، سیر کرده است. ولی این تناقضات هر شکلی که بخود گرفته باشد، باز استنمار شدن بخشی از جامعه به وسیله‌ی بخش دیگر حقیقی است که برای کلیه‌ی قرون گذشته عمومیت دارد. بدین مناسبت عجیبی نیست که شعور و ادراک اجتماعی کلیه‌ی قرون و اعصار گذشته، علیرغم همه‌ی اختلاف شکل‌ها و تفاوت‌ها، با شکل‌هایی یکسان و معین، یعنی با آن شکل‌هایی از معرفت سیر می‌کند که تنها بر اثر نابودی نهایی تناقض طبقات به کلی نابود خواهد شد. انقلاب کمونیستی قطعی‌ترین شکل گسستن رشته‌های پیوند با مناسبات مالکیتی است که ما ترک گذشته است. شگفت آور نیست اگر این انقلاب در جریان تکامل خود با ایده‌هایی که ما ترک گذشته است به قطعی‌ترین شکل قطع رابطه کند."

بنابراین رابطه‌ی مارکسیزم با فلسفه، مذهب و غیره در اساس همان رابطه‌ی مارکسیزم است با ایدئولوژی اقتصادی بنیادی جامعه‌ی بورژوایی، یعنی فیتیشیزم کالایی یا ارزش. ر. ک. سرمایه، Kapital, I, ۳۷۷ff به ویژه یادداشت‌های ۳۱/۳۳ و نیز Programm der deutschen Arbeiterpartei, ۱۸۷۵ (نقد برنامه‌ی گوتا) ص ۲۵ (ارزش)، ۳۲-۳۱ (دولت) و ۳۴ (مذهب).

<sup>۷۶</sup> - ر. ک. نقد برنامه‌ی گوتا (جاهای مختلف). نقل قول متن در ص ۲۷-۳۱.



نمی گذارند- نه تنها رفع فلسفه‌ی مینوی بورژوازی، بلکه همزمان با آن رفع فلسفه، یعنی همه‌ی فلسفه، به عنوان پیامد ضروری دیدگاه ماتریالیستی- دیالکتیکی آنان پدیدار خواهد شد.<sup>۷۷</sup> ما نباید اهمیت اساسی این موضع مارکسیستی را نسبت به فلسفه به این ترتیب مخدوش کنیم که تمامی این مناقشه را تنها مشاجره‌ای بر سر الفاظ بدانیم و گمان کنیم که مارکس و انگلس برخی از اصول معرفت نظری را که پس از دگرگون سازی (Umformung) ماتریالیستی دیالکتیک هگل همچنان به طور عینی (sachlich) پا برجا ماندند و بنابه اصطلاح شناسی هگل "جنبه‌ی فلسفی علم" را تشکیل می‌دهند اینک دیگر به این نام نخواندند.<sup>۷۸</sup> البته در نوشته‌های مارکس و به ویژه نوشته‌های بعدی انگلس عباراتی هست که ظاهراً چنین برداشتی را القاء می‌کنند.<sup>۷۹</sup> اما به سادگی می‌توان دریافت که

---

<sup>۷۷</sup> - ر. ک. مثلاً به نکته‌ای از انگلس در Feuerbach, S. ۸ (که در نحوه‌ی بیان تا حدی ایدئولوژیک به نظر می‌رسد): "فلسفه به هر حال با هگل خاتمه می‌یابد، از یکسو چون او سیر تحول آن را یکجا در سیستم خود به شیوه‌ای عالی خلاصه کرده است، از سوی دیگر چون به ما، حتی اگر ناآگاه، راه خروج از این هزار توی سیستم‌ها را به شناخت واقعی مثبت جهان نشان می‌دهد."

<sup>۷۸</sup> - واقعاً نظریه‌پردازی بورژوا و حتی مارکسیست (عامیانه) هستند که به طور جدی گمان می‌کنند خواست کمونیست‌های مارکسیست در مورد رفع دولت (به جای مبارزه با آشکال تاریخی معینی از دولت) صرفاً از نظر اصطلاح- شناختی اهمیت دارد.

<sup>۷۹</sup> - ر. ک. به ویژه آنتی دورینگ؛ Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. ۱۱. و نیز Feuerbach, S. ۵۶. عبارات مورد نظر در هر دو منبع از لحاظ مضمون انطباق کامل دارند و ما آن را به صورتی که در آنتی دورینگ آمده نقل می‌کنیم: "در هر دو مورد (در رابطه با تاریخ و با طبیعت) ماتریالیسم نوین اساساً دیالکتیکی است و به هیچ فلسفه‌ای که بر فراز سایر علوم قرار داشته باشد، نیاز ندارد. چنانچه یکایک علوم مقید شوند جایگاه خود را در ارتباط کلی اشیاء و شناخت اشیاء روشن کنند دیگر آن علم ویژه‌ای که به این ارتباط کلی می‌پردازد، زائد خواهد بود. در این حال آنچه از کل فلسفه‌ی تاکنونی به طور مستقل به جای می‌ماند عبارت است از علم اندیشیدن و قوانین آن- منطق صوری و دیالکتیک. مابقی در علوم مثبت طبیعت و تاریخ ادغام می‌شود."

صرفاً با رفع نام فلسفه خود فلسفه منسوخ نمی‌شود.<sup>۸۰</sup> پس باید در بررسی اساسی ارتباط مارکسیزم و فلسفه، اینگونه مسائل صرفاً اصطلاح‌شناسانه را به کلی کنار گذاشت. برای ما این سنوال طرح است که از رفع فلسفه، که مارکس و انگلس بخصوص در نخستین دوره‌ی کارشان در سال‌های چهل، و البته پس از آن نیز مکرراً، از آن سخن گفته‌اند به طور صریح چه تصویری می‌توان داشت. این رویداد چگونه قرار است صورت گیرد و یا صورت گرفته است؟ از طریق چه اعمالی؟ با چه سرعتی؟ و برای چه کسی؟ آیا باید تصور کرد که این رفع فلسفه به اصطلاح یکباره بواسطه‌ی فعالیت ذهنی مارکس و انگلس برای مارکسیست‌ها یا برای تمام پرولتاریا و یا برای کل بشریت یکبار

---

<sup>۸۰</sup> - روشن است که عباراتی که هم اکنون از انگلس نقل شد، (یادداشت ۳۴) به صورتی که در اینجا آمده، حاوی چیزی جز همان تغییر نام نیست. زیرا به نظر نمی‌رسد بین آنچه که انگلس به عنوان نتایج دیالکتیک مارکسیستی یا ماتریالیستی طرح می‌کند و آنچه که از دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل نتیجه می‌شود و آنچه که خود هگل به عنوان نتیجه‌ی دیدگاه ایده‌آلیستی-دیالکتیکی‌اش بیان کرده تفاوتی وجود داشته باشد. هگل نیز این الزام را برای یکایک علوم قائل بود که جایگاه خود را در قبال ارتباط کلی روشن کنند، و ادامه می‌دهد (نقل به معنا): در نتیجه هر علم حقیقی ضرورتاً فلسفی می‌شود. به این ترتیب، دستکم از نظر لفظی، آنچه حاصل می‌شود دقیقاً نقطه‌ی مقابل تبدیل فلسفه به علم انگلس است، اما به نظر می‌رسد که هر دوی اینان یک منظور داشته باشند. هر دو می‌خواهند تضاد بین علم منفرد و فلسفه را که بر فراز علوم جای دارد، از بین ببرند. هگل این را چنین بیان می‌کند که او علوم خاص را در فلسفه رفع می‌کند، در حالی که انگلس برعکس فلسفه را در علوم خاص حل می‌کند. اما از نظر عینی به نظر می‌رسد هر دو به نتیجه‌ی واحدی می‌رسند: اینکه علوم منفرد از علم خاص بودن دست برمی‌دارند و به همین ترتیب فلسفه نیز از اینکه علمی باشد بر فراز علوم منفرد ولی ما بعداً خواهیم دید که در ورای این اختلاف هگل و انگلس - که به ظاهر اختلافی صرفاً لفظی است- در واقع چیز دیگری نهفته است، چیزی که در این جملات انگلس و به طور کلی در اظهاراتی که انگلس در دوره‌های بعدی کرده، آنچنان به وضوح بیان نمی‌شود که در اظهارات خود مارکس یا در آثار مشترک مارکس و انگلس در دوره‌های اولیه صراحت داشته است. نکته‌ی مهم در این مورد آن است که انگلس با تمامی صحنه‌گذاشتن‌اش بر "علوم مثبت" می‌خواهد قلمرو معین و محدودی از "فلسفه‌ی تاکتونی" (علم اندیشیدن و قوانین آن-منطق صوری و دیالکتیک) را همچنان "مستقل" باقی بگذارد. روشن است که سؤال تعیین‌کننده و مهم این است که اساساً برای مارکس و انگلس مفهوم علم یا علم مثبت چه بوده است.

برای همیشه انجام شده است؟<sup>۸۱</sup> و یا باید آن را (شبهه به رفع دولت) فرایندی دانست بسیار طولانی و پر پیچ و خم که از مراحل گوناگون انقلابی تاریخی گذر می‌کند؟ و در صورت اخیر، تا زمانی که این فرایند پُرفراز و نشیب تاریخی به سر منزل نهایی خود یعنی رفع فلسفه نرسیده است، مارکسیزم چه مناسباتی با فلسفه خواهد داشت؟

وقتی سنوال ارتباط مارکسیزم و فلسفه به این شکل فورمولبندی شود به روشنی مشاهده خواهد شد که مسأله در اینجا دیگر خیالپردازی بیهوده و پوچ حول امور حل و فصل شده نیست بلکه مسأله‌ای طرح است که حتی امروزه، و درست در مرحله‌ی امروزین تکامل مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا هم از لحاظ تنوریک و هم از نظر پراتیک بار دیگر اهمیت تمام یافته است؛ و برخورد آن دسته از مارکسیست‌های ارتدکس که دهه‌های متمادی چنان رفتار می‌کردند که گویا اساساً مسأله‌ای وجود ندارد و یا این صرفاً مسأله‌ای است که روشن شدن آن برای پراتیک مبارزه‌ی طبقاتی کان لم یکن است و باید چنین نیز بماند، خود بسیار سنوال برانگیز می‌شود. چنانچه تناظر خامی که در اینجا بار دیگر بین دو مسأله‌ی مارکسیزم و فلسفه و مارکسیزم و دولت برقرار است مد نظر قرار گیرد این تلقی هر چه بیش تر تقویت می‌شود. همانطور که می‌دانیم مسأله‌ی اخیر نیز، همچنان که لنین در دولت و انقلاب<sup>۸۲</sup> می‌گوید "توجه برجسته‌ترین نظریه پردازان و مبلغین بین الملل دوم (۱۸۸۹ - ۱۹۱۴) را

---

<sup>۸۱</sup> - بعداً خواهیم دید که حتی بعضی از ماتریالیست‌های خوب گاهی در حد نگران کننده‌ای به چنین تصور یکسره ایدئولوژیکی نزدیک شده‌اند. عبارتی که در بالا (یادداشت ۲۴) از انگلس نقل شد نیز می‌تواند چنین تعبیر شود که او پذیرفته بوده که فلسفه، چه ناآگاهانه توسط خود هگل و یا آگاهانه با کشف اصل ماتریالیستی، ولی به هر حال از طریق فکری ملغی و رفع شده است. اما خواهیم دید که در اینجا نیز برداشتی که بخاطر نحوه‌ی بیان انگلس القاء می‌شود، ابدأ با معنای واقعی درک مارکس - انگلس توافقی ندارد.

<sup>۸۲</sup> - دولت و انقلاب، فصل ۶، "ابتدال مارکسیزم به توسط اپورتونیست‌ها،" لنین، منتخب آثار [فارسی] ص ۵۵۳.

بسیار کم به خود معطوف می داشت. " پس این سنوال پیش می آید که آیا همانند ارتباط بین مسأله‌ی عینی رفع دولت و رفع فلسفه، بین غفلت نسبت به هر دوی این مسائل از سوی مارکسیست های بین الملل دوم نیز رابطه‌ی معینی بر قرار است. به بیان دقیق تر، باید این سنوال را طرح کرد که آیا آن ارتباط کل تر که منتقد تیزبین ابتدال مارکسیزم توسط فرصت طلبان، ظفره رفتن مارکسیست های بین الملل دوم از مسأله‌ی دولت را در آن ریشه یابی می کند، در این مورد نیز وجود دارد؛ یعنی اینکه آیا بها ندادن مارکسیست های بین الملل دوم به مسأله‌ی فلسفه نیز در پیوند با این امر است که "اساساً مسائل انقلاب توجه آنان را بسیار کم به خود معطوف می داشت." برای روشن شدن این موضوع باید در جوهره‌ی آن عظیم ترین بحران هایی که تاکنون در نظریه‌ی مارکسیزم روی داده اند و در دهه‌ی گذشته مارکسیست ها را به سه اردوگاه متخاصم تقسیم کرده اند و در علل [و ریشه های] آن ها کمی دقیق تر کندوکاو کنیم.

با آغاز قرن بیستم، زمانی که یک دوره‌ی طولانی تحولات صرفاً تکاملی به پایان می رسید و عصر جدید مبارزات انقلابی نزدیک می شد، شواهد حاکی از آنکه همراه با این تغییرات در شرایط پراتیکی مبارزه‌ی طبقاتی، تنوری مارکسیزم نیز به موقعیتی بحرانی پای گذاشته است نیز رو به فزونی نهادند. مشاهده می شد که آن مارکسیزم مبتذل و ساده شده که توسط نسخه برداران تا بدان درجه به انحطاط کشیده شده بود، نسبت به کلیت مسائل خود تا حد زیادی ناآگاه است و بر سر یک رشته از مسائل به کلی فاقد موضع معین است. این بحران در تنوری مارکسیستی روشن تر از همه در مسأله‌ی برخورد انقلاب اجتماعی نسبت به دولت به چشم می خورد. این مسأله، که پس از سرکوب نخستین جنبش انقلابی پرولتاریا در اواسط قرن نوزدهم و قیام در خون تپیده‌ی

کمون در ۱۸۷۱ عملاً هرگز در ابعاد وسیع طرح نشده بود، اکنون بواسطه‌ی جنگ جهانی و انقلاب اول و دوم روسیه در ۱۹۱۷ و درهم شکستن قدرت‌های میانه در ۱۹۱۸ بار دیگر به طور مشخص در دستور روز قرار گرفت؛ و اینک معلوم می‌شد که در اردوگاه مارکسیست‌ها بر سر مسائل مهم گذار و هدف همچون "تصرف قدرت دولتی توسط طبقه‌ی پرولتاریا" و "دیکتاتوری پرولتاریا" و "محو‌نهایی دولت" در جامعه‌ی کمونیستی به هیچ رو درک واحدی وجود ندارد، برعکس، هربار که اینگونه سنوالات به طور مشخص و گریزناپذیر طرح می‌شدند، دستکم سه تنوری مختلف در برابر یکدیگر قرار می‌گرفتند که همگی ادعای مارکسیستی بودن داشتند و برجسته‌ترین نمایندگانشان (رنر (Renner)، کائوتسکی و لنین) در دوره‌ی پیش از جنگ، نه فقط به عنوان مارکسیست، بلکه به عنوان مارکسیست ارتدکس صاحب اعتبار بودند<sup>۳</sup>. و درست موضع‌گیری گرایش‌های گوناگون سوسیالیستی بر سر این مسائل برملاکننده‌ی این واقعیت است که آن بحران ظاهری که به صورت مشاجره بین مارکسیزم ارتدکس و از یکسو و مارکسیزم رویزیونیستی از سوی دیگر چندین دهه دامنگیر اردوی احزاب سوسیال دموکرات و سندیکاهای بین‌الملل دوم بوده است<sup>۴</sup>. تنها جلوه‌ی گذرا و وارونه‌ای بوده از شکافی بسیار ژرف‌تر که تا عمق جبهه‌ی مارکسیزم ارتدکس نیز پیش می‌رفته است. در یک طرف این شکاف نو-رفورمیزم

---

<sup>۳</sup>- جهت اطلاعاتی در مورد اشکال مقابله‌ی اولیه‌ی این تنوری‌ها باهم در جنگ جهانی ر. ک.

Renner, Marxismus, Krieg und Internationale (مارکسیزم، جنگ و بین‌الملل)؛ نوشته‌های کائوتسکی بر علیه رنر: Kriegsozialismus (سوسیالیزم جنگی) در Wiener Marx- Studien IV/۱؛ مجادلات لنین با کائوتسکی، رنر و دیگران در دولت و انقلاب و در پرخلاف جریان.

<sup>۴</sup>- در این مورد ر. ک. Kautsky, Drei Kriesen des Marxismus, Neue Zeit. ۲۱/I (۱۹۰۳), ۷۲۳ff (سه بحران مارکسیزم)

مارکسیستی ای شکل گرفت که به زودی پیوندی کم و بیش تنگاتنگ با رویزیونیست های قدیمی تر برقرار کرد. در طرف دیگر نمایندگان نظری حزب جدید انقلابی پرولتری تحت شعار بازسازی مارکسیزم ناب یا انقلابی دست به کار کارزار بر علیه رفورمیزم قدیمی رویزیونیست ها و همزمان بر علیه رفورمیزم جدید "مارکسیزم مرکز" شدند.

و اما اگر علت این بحران را که با نخستین آزمون جدی در اردوگاه مارکسیزم بروز کرد صرفاً در بزدلی و کمبود ایمان انقلابی آن نظریه پردازان و مبلغینی بدانیم که مسئول ابتذال و افلاس کل تنوری مارکسیزم تا سرحد مارکسیزم عامیانه ای ارتدکس بین الملل دوم بوده اند برداشتی بسیار سطحی، غیرماتریالیستی- مارکسیستی و حتی غیر ایده آلیستی- هگلی، بلکه کاملاً غیردیالکتیکی از فرایند تاریخی داشته ایم. از سوی دیگر نیز به همین اندازه سطحی و غیردیالکتیکی خواهد بود چنانچه به طور جدی تصور کنیم که در پلمیک های بزرگ بین لنین و کائوتسکی و دیگر "مارکسیست ها" واقعاً مسئله تنها بر سر نوعی اصلاح مارکسیزم، بر سر بازسازی آموزه های ناب مارکس، در عین وفاداری به منابع اولیه ای آن است.<sup>۸۵</sup> تنها "روش

---

<sup>۸۵</sup> - برای کسی که بدون شناخت عمیق تری از زمینه های کلی پراتیکی و نظری نوشته های لنین به مطالعه ای آن ها می پردازد، ممکن است به خاطر شکل فوق العاده تند و شخصی ای که این نویسنده (که در این مورد نیز مرید و وفادار مارکس است) بر "مارکسیزم عامیانه" می تازد و از سوی دیگر دقت و وسواسی که همچون یک زبانشناس در بهره گیری از متون مارکس و انگلس به خرج می دهد، این سوتفاهم پیش آید که گویا لنین عملاً موضعی اخلاقی، روانشناختی و ایدئولوژیک از نوع بورژوایی آن را پذیرفته است. اما یک بررسی دقیق تر به روشنی نشان می دهد که او هرگز عامل شخصیت را در توضیح تحولاتی که طی چندین دهه در سطح بین المللی روی داده بود- و ضمن آن در طول نیمه ای دوم قرن نوزدهم تنوری مارکسیستی تا حد مارکسیزم عامیانه به ابتذال و انحطاط کشیده شد- دخالت نمی دهد. برعکس، او این عامل را همواره تنها برای توضیح برخی پدیده های تاریخی معین در دوره ای قبل از جنگ جهانی به کار می گیرد، دوره ای که ضمن آن بحران سیاسی و اجتماعی دیگر آشکار شده بود. و عملاً این ادعا نیز کج فهمی بزرگی از مارکسیزم است که کسی بگوید به نظر لنین تصادف و خصلت های فردی اشخاص اصلاً اهمیتی در تاریخ جهانی و در توضیح پدیده های تاریخی معین

ماتریالیستی و در نتیجه علمی" (مارکس) واقعی برای یکچنین تحقیقی آن است که دیدگاه دیالکتیکی را که هگل و مارکس در بررسی تاریخ وارد کرده‌اند، و ما تاکنون فقط در مورد فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان و تنوری مارکسیستی برخاسته از آن به کار بردیم اینک در مورد تحولات بعدی آن تا زمان حال نیز به کار ببندیم. یعنی اینکه باید تمامی دگرگون سازی، کامل‌سازی و بازسازی‌های صوری و محتوایی در تنوری مارکسیزم را از همان آغاز نشأت گرفتنتش از فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان به مثابه‌ی محصول ضروری زمانه‌اش (هگل)، یا به عبارت دقیق‌تر، آن‌ها را در مشروط‌بودنشان به کلیت آن فرایند تاریخی-اجتماعی‌ای که بیان‌عام آن را می‌سازند (مارکس) درک کنیم. با چنین روشی هم علل واقعی انحطاط تنوری مارکسیستی را به مارکسیزم عامیانه خواهیم فهمید و هم معنای واقعی آن تلاش‌های اصلاح‌طلبانه را- که آشکارا رنگ ایدئولوژی خورده‌اند- درخواهیم یافت که امروزه از طریق آن‌ها نظریه‌پردازان مارکسیست بین الملل سوم با شور و شوق تمام سعی در بازسازی "آموزه‌ی حقیقی مارکس" دارند.

با به کار بستن اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکس؛ به این شیوه، بر سراسر تاریخ مارکسیزم می‌توانیم سه دوره‌ی بزرگ تحول را از هم تمیز دهیم، سه دوره‌ی که تنوری مارکسیزم پس از پیدایش اولیه‌اش از آن‌ها گذر کرده و در پیوند با کل تحولات واقعی اجتماعی این عصر باید از آن‌ها گذر

---

ندارد (در این باره ر. ک. نامه‌ی معروف مارکس به کولمن (Kuge Imann) به تاریخ ۱۷ آوریل ۱۸۷۱ در Neue Zeit و نیز به اشارات کلی مارکس در مورد "حقیقت تصادف" در آخرین فراز موج در مقدمه‌ی ۱۸۵۷ بر نقد اقتصاد سیاسی). از طرف دیگر بنابه تنوری مارکسیستی، هر چه دوران و فضای پدیده‌ی تاریخی مورد بررسی گسترده‌تر باشد طبعاً اهمیت نقش عامل شخصیت در توضیح آن کاهش یابد. و به سادگی می‌توان دید که لنین در تمامی نوشته‌هایش به همین شیوه‌ی واقعاً "ماتریالیستی" عمل کرده است. پیشگفتار و نخستین صفحه‌ی دولت و انقلاب نشان می‌دهند که او به هیچ وجه قصد نداشته هدف اصلی کار تنوریک خود را "بازسازی" ایدئولوژیک آموزه‌ی راستین مارکس قلمداد کند.

کرده است. اولین دوره از سال ۱۸۴۳- از لحاظ تاریخ ایده با نقد فلسفه‌ی حق هگل- آغاز می‌شود و با انقلاب ۱۸۴۸- از نظر تاریخ ایده با مانیفست کمونیست- پایان می‌یابد. شروع دومین دوره مصادف است با سرکوب خونین پرولتاریای پاریس در نبرد ژوئن ۱۸۴۸ و پیامد آن درهم شکستن تمامی سازمان‌ها و رویاهای آزادی‌طلبه‌ی کارگر، که مارکس در نطق افتتاحیه‌ی [انترناسیونال اول] در ۱۸۶۴ به استادانه‌ترین شکل آن را ترسیم کرده است: "در عصر تکاپوی تب آلود صنعت، انحطاط اخلاقی و ارتجاع سیاسی". از آنجا که ما نه تاریخ طبقاتی پرولتاریا به طور کلی، بلکه تنها تاریخ تحولات دورنی تنوری مارکس را در پیوند با تاریخ کلی طبقه‌ی پرولتاریا می‌نگاریم، طول این دوره را، با چشم پوشی بر تمامی مقاطع کم اهمیت‌تر (پایه‌گذاری و افول بین‌الملل اول، میان‌پرده‌ی قیام کمون، کشمکش لاسالین‌ها و مارکسیست‌ها، قانون [ضد]سوسیالیست‌ها، اتحادیه‌ها، پایه‌گذاری بین‌الملل دوم) تا آغاز قرن جدید می‌گیریم. سومین دوره از مراحل تکاملی‌ای که فرض کردیم که از این مقطع شروع می‌شود و به زمان حال می‌رسد و تا آینده‌ای هنوز نامعین ادامه می‌یابد.

با این فصل بندی چنین تصویری از تاریخ تحولات تنوری مارکسیستی بدست می‌آید: این تنوری در نخستین شکل ارائه اش (که طبعاً در آگاهی مارکس و انگلس تا مدت‌ها بعد عمدتاً بدون تغییر ادامه‌ی حیات می‌دهد، حتی زمانی که در نوشته‌های آنان دیگر سرشت آن به‌طور کامل بدون تغییر نمانده است!) تنوری است - علیرغم تمام انکارهایش نسبت به فلسفه، از هر حیث اشباع شده از تفکر فلسفی- در مورد تحول اجتماعی که به مثابه‌ی کلیتی زنده مشاهده و درک می‌شود، یا دقیق‌تر، تنوری انقلاب اجتماعی است که بمتابهِی کلیتی زنده درک و به عمل گذارده می‌شود. در این سطح، جایی برای تفکیک



دقایق اقتصادی و سیاسی و... در این کلیت زنده در شاخه‌های جداگانه‌ی دانش نیست؛ هر چند که ویژگی‌های مشخص یکایک این دقایق از لحاظ تاریخی در نهایت امانت درک، تحلیل و نقد می‌شوند. مسلماً نه فقط اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی، بلکه شدن تاریخی و کُنش آگاهانه‌ی اجتماعی نیز در ساختن واحد زنده‌ی "پراتیک دگرگون‌کننده" (تزهایی درباره‌ی فویرباخ) به هم پیوند می‌خورند. روشن است که بهترین ارائه‌ی این شکل اولیه و جوان تئوری مارکسیستی به مثابه‌ی تئوری انقلاب اجتماعی را "مانیفست کمونیست" عرضه می‌کند.<sup>۸۶</sup>

اینک از نقطه نظر دیالکتیک ماتریالیستی کاملاً قابل درک است که این شکل اولیه‌ی تئوری مارکسیستی نمی‌توانست طی دوره‌ی طولانی و عملاً غیرانقلابی نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم در اروپا یکسره بدون تغییر تداوم یابد. سخنی که مارکس در پیشگفتار [نقد] اقتصاد سیاسی درباره‌ی کل بشریت گفته است طبعاً بایستی در مورد طبقه‌ی کارگر که آرام آرام به سمت پختگی لازم برای آزاد کردن خود گام برمی‌دارد نیز صادق باشد: اینکه بشریت در برابر خود "تنها مسائلی را قرار می‌دهد که از عهده‌ی حل آن‌ها برمی‌آید، زیرا با ملاحظه‌ی دقیق‌تر، همواره معلوم می‌شود که مسأله تنها در آنجا سر بر می‌آورد که شرایط مادی حل آن فراهم و یا دستکم در شرف شکل گرفتن باشند." و اینکه یکبار در عصری در گذشته وظایفی فراماندگار (transzendente Aufgaben) برای مناسبات کنونی فورمولبندی شده اند چیزی را عوض نمی‌کند. درکی که بخواهد برای تئوری موجودیتی مستقل خارج از حرکت واقعی قائل شود مسلماً نه ماتریالیستی و نه

---

<sup>۸۶</sup> - اما نوشته‌های بعدتر، مثل مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه و هجدهم برومر لئونی بنا بر این نیز از لحاظ تاریخی به همین مرحله تعلق دارند.

حتی دیالکتیکی- هگلی، و تنها یک متافیزیک ایده‌آلیستی است. اما بنابر برداشت دیالکتیکی، که هر شکلی را بلااستثناء در جریان حرکت درک می‌کند، ضرورتاً این نتیجه حاصل می‌شود که تئوری انقلاب اجتماعی مارکس- انگلس نیز در سیر تحول خود بایستی دستخوش دگرگونی‌هایی جدی شود. در ۱۸۶۴، زمانی که مارکس پیام افتتاحیه و نظامنامه‌ی بین الملل اول را طرح ریزی می‌کرد نسبت به این امر وقوف کامل داشت که بدون شک "به زمان نیاز بود تا جنبش دوباره به پا خاسته جسارت گذشته را به زبان اجازه دهد"<sup>۸۷</sup>. و این قطعه‌ها فقط در مورد زبان بلکه برای کلیه‌ی اجزاء دیگر تئوری جنبش صادق است. از همین روست که سوسیالیزم علمی در سرمایه (۱۸۶۷-۱۸۹۴) و سایر نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس، در برابر کمونیزم مستقیماً انقلابی مانیفست (۴۸- ۱۸۴۷) و یا فقر فلسفه، مبارزه‌ی طبقاتی در فرانسه و هجدهم پروم، شکلی از کلیت تئوری مارکسیستی را ارائه می‌دهد که از بسیاری جهات تغییر کرده و تکامل یافته‌تر است. با این همه، در نوشته‌های بعدی مارکس و انگلس نیز اصلی‌ترین خطوط تئوری اساساً دست نخورده بجا می‌مانند. مارکسیزم مارکس و انگلس حتی در شکل پیشرفته‌ترش به مثابه سوسیالیزم علمی همچنان کل فراگیر تئوی انقلاب اجتماعی می‌ماند. تغییر تنها در این است که در این مرحله، اجزاء گوناگون این کل، اقتصاد، سیاست، ایدئولوژی - تئوری علمی و پراتیک اجتماعی- بیش از پیش از هم تفکیک

<sup>۸۷</sup> - Briefwechsel:III, ۱۹۴، این پاراگراف برای درک صحیح "خطابیه" بسیار اهمیت دارد. اما کائوتسکی در مقدمه‌ای که بر چاپ ۱۹۲۲ی این مکاتبات- که خود او ناشر آن است- نوشته و در آن بخش بزرگی از این نامه را نقل می‌کند (ص ۴-۵)، درست همین قسمت را حذف کرده است. و به این ترتیب (همانجا ص ۱۱ پانویس) این امکان را یافته است که "خطابیه"ی ۱۸۶۴ با لحن ملامتش را در برابر سبک آنتشین مانیفست ۴۸- ۱۸۴۷ و بر علیه "کارگزاران غیرقانونی بین الملل سوم" به کار گیرد.

شده اند، و یا به گفته‌ی خود مارکس، بندناف پیوستگی طبیعی آنان گسسته می‌شود. اما در پی این گسست، نزد مارکس و انگلس، به جای کل هرگز کثرتی از عناصر مستقل ظاهر نمی‌شود. بلکه پیوند دیگری بین اجزاء منفرد سیستم شکل می‌گیرد که از نظر علمی دقیق تر و در همه جا بر نقد اقتصاد سیاسی به مثابه‌ی زیربنا استوار است. سیستم مارکسیزم، در نوشته‌های خود آفرینندگانش، هیچگاه به مجموعه‌ای از علوم مجزا، به اضافه‌ی کاربست پراتیکی نتایج آن‌ها - که از خارج بدان علوم افزوده می‌شود- تجزیه نمی‌شود. به عنوان مثال، آنجا که بسیاری از مفسرین بورژوا و نیز برخی از مارکسیست‌های بعدی گمان می‌کنند در اصلی‌ترین اثر مارکس، سرمایه، می‌توانند بین ماده‌ی تاریخی و نظری- اقتصادی تفاوتی دریابند، در واقع تنها این امر را اثبات می‌کنند که هیچ چیز از روش واقعی مارکس در نقد اقتصاد سیاسی نمی‌فهمند؛ زیرا که این یکی از جوهری‌ترین خصوصیات روش ماتریالیستی- دیالکتیکی است که چنین تفاوتی را قائل نباشد و این روش اساساً عبارت است از درک نظری تاریخ. از این گذشته، آن پیوند گسست‌ناپذیر بین تنوری و پراتیک که مشخص‌ترین ویژگی نخستین شکل ارانه‌ی کمونیستی ماتریالیزم مارکسیستی را تشکیل می‌داد، در شکل بعدی این سیستم نیز به هیچ وجه از بین نرفته است. تنها با یک ملاحظه‌ی سطحی است که به نظر می‌رسد تنوری ناب تفکر، پراتیک اراده‌ی انقلابی را عقب رانده است. اما این اراده‌ی انقلابی که به طور نهفته در سطر سطر سرمایه حضور دارد، در تمامی مقاطع تعیین‌کننده‌ی این اثر، بخصوص در جلد اول به صورت برجسته‌ای طرح می‌شود. کافی است زیر بخش ۷ از فصل ۲۴ درباره‌ی گرایش تاریخی انباشت سرمایه را به یاد آوریم.<sup>۸۸</sup>

<sup>۸۸</sup> - مثال‌های دیگری را می‌توان در پایان فصل ۸ درباره‌ی "روزنه‌ی کار" یافت: "برای

با این همه، در مورد طرفداران و پیروان مارکس باید گفت که اینان علیرغم تمام معلومات نظری- روش شناختی اشان نسبت به برداشت ماتریالیستی از تاریخ عملاً چنین تجزیه ای به اجزاء مختلف را برای تنوری وحدت آمیز انقلاب اجتماعی قائل شدند. با آنکه بنا به درک صحیح ماتریالیستی از تاریخ - یعنی درکی از لحاظ نظری دیالکتیکی و از لحاظ پراتیکی انقلابی- وجود شاخه های علمی مجزا، در کنار هم و مستقل از هم به همان اندازه غیرممکن است که یک تحقیق نظری ناب، جدا از پراتیک انقلابی و از لحاظ علمی بدون پیش شرط، عملاً مارکسیست های بعدی رفته رفته به این برداشت روی آوردند که سوسیالیزم علمی مجموعه ای است از شناخت های علمی خالص بدون رابطه ی یلاواسطه با پراتیک سیاسی و سایر پراتیک های مبارزه ی طبقاتی. به عنوان شاهدهی در این مورد کافی است به اظهارات یکی از - در ضمن بهترین نمونه ی - نظریه پردازان مارکسیست بین الملل دوم در رابطه ی علم مارکسیستی با سیاست اشاره کنیم. ردولف هیلفردینگ در کریسمس ۱۹۰۹ در پیشگفتار کتاب سرمایه ی مالی خود، که می کوشد پدیده های اقتصادی تازه ترین پیشرفت های سرمایه داری را "به طور علمی درک کند، یعنی این پدیده ها را در سیستم نظری اقتصاد ملی کلاسیک جای دهد"، در مورد این مسأله چنین می نویسد: "در اینجا تنها باید گفت که بررسی سیاست نیز برای مارکسیزم تنها می تواند به منظور پرده برداشتن از رابطه های علی باشد.

---

اینکه کارگران بتوانند خویشتن را در برابر این مار آزاررسان "حفظ کنند بایستی بکدل و یک جهت شوند و به مثابه ی طبقه آنچنان قانونی را تحمیل نمایند" الخ. نمونه ی دیگر عبارت معروف مارکس (III, ۲, ۳۵۵) است، آنجا که او بار دیگر به همین موضوع برمی گردد. و صدها جای دیگر در سرمایه، به طوری که اصلاً لازم نیست به نوشته های مستقیماً انقلابی مارکس در دوره های بعدی مانند سخنرانی افتتاحیه ی شورای عمومی در باره ی قیام کمون (جنگ داخلی در فرانسه ۱۸۷۱) اشاره شود.

شناختِ قوانینِ جامعه‌ی تولیدکننده‌ی کالا در عین حال عوامل تعیین کننده‌ای را که اراده‌ی طبقات این جامعه را تعیین می‌کنند نیز نشان می‌دهد. بنابر دیدِ مارکسیستی، کشفِ تعیینِ اراده‌ی طبقاتی و وظیفه‌ی سیاست علمی است یعنی سیاستی که رابطه‌های علی را بیان می‌کند. به این ترتیب سیاست مارکسیزم نیز همانند تنوری آن فاقد قضاوت‌های ارزشی می‌ماند. لذا این برداشتی نادرست است - هر چند از درون و از بیرون گسترش یافته - که به سادگی مارکسیزم و سوسیالیزم را یکسان بیندازیم. زیرا مارکسیزم منطقاً، چنانچه تنها به مثابه‌ی یک سیستم علمی در نظر گرفته شود، یعنی از تأثیرات تاریخی آن صرف‌نظر شود، فقط یک تنوری قوانین حرکت جامعه است که نگرش تاریخی مارکسیستی را به طور عام فورمولبندی می‌کند، در حالی که آن برداشت آن را در مورد عصر تولید کالایی به کار می‌بندد. پیدایش سوسیالیزم نتیجه‌ی گرایش‌هایی است که در جامعه‌ی تولید کالایی شکل می‌گیرند. بصیرت (Einsicht) در درستی مارکسیزم، که متضمن بصیرت نسبت به ضرورت سوسیالیزم است، به هیچ رو صدور یک حکم ارزشی نیست و نیز به هیچ وجه رهنمودی برای رفتارهای عملی. زیرا که تشخیص ضرورت یک چیز است و خود را در خدمت این ضرورت قرار دادن چیزی دیگر. ای بسا کسی که نسبت به پیروزی نهایی سوسیالیزم ایمان دارد خود را در خدمت مبارزه با آن قرار دهد. بصیرت در قوانین حرکت جامعه که از مارکسیزم حاصل می‌شود همواره به کسی که بر آن تسلط دارد برتری می‌دهد، و از بین دشمنان سوسیالیزم قطعاً از همه خطرناک‌تر کسانی هستند که بیش از دیگران از ثمرات شناخت آن بهره‌مند شده‌اند. "هیلفردینگ در اینجا این واقعیت عجیب را که مارکسیزم، یعنی تنوری که منطقاً "دانشی علمی، عینی و فاقد قضاوت‌های ارزشی" است اغلب با مبارزه برای سوسیالیزم یکسان انگاشته

می شود، "به سهولت" بر اساس "اکراه غلبه ناپذیر طبقه‌ی حاکم از اینکه نتایج مارکسیزم را تصدیق کند" و برای این منظور "زحمت" مطالعه‌ی یک چنین "سیستم" پیچیده‌ی ای را بر خود هموار نماید توضیح می دهد. مارکسیزم تنها به این اعتبار علم پرولتاریاست و در تقابل با اقتصاد بورژوایی است، در حالی که بر این مدعای هر علمی مبنی بر آنکه نتایج اش واجد اعتبار عام و عینی اند، سرسختانه پافشاری می کند"<sup>۸۹</sup>. نگرش ماتریالیستی به تاریخ، که برای مارکس و انگلس اساساً ماتریالیستی دیالکتیکی بوده است سرانجام نزد مقلدانشان چیزی غیردیالکتیکی از آب درمی آید: در یک گرایش به نوعی اصل اکتشافی برای پژوهش های علمی تخصصی بدل می شود و در دیگری این اصل روش شناختی سیال، دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، به صورت چند قضیه‌ی نظری در مورد رابطه‌ی علی بین پدیدارهای تاریخی در حیطه‌های گوناگون حیات اجتماعی لخته می شود، یعنی به آنچه که بهتر از همه می توان جامعه شناسی عمومی سیستماتیک بدان اطلاق کرد. آن دسته با اصل ماتریالیستی مارکس بمتابیه‌ی یک مبنای ذهنی برای نیروی دآوری اندیشه‌گر،

<sup>۸۹</sup> - کسی که تا سال ۱۹۱۴ یا ۱۹۱۸ به عنوان خواننده‌ی پرولتر باور داشته که هیلفردینگ و سایر مارکسیست های ارتدکس که چیزهایی از این قبیل گفته اند، تنها به ملاحظات پراتیکی-تاکتیکی و بنا به مصلحت طبقه‌ی پرولتاریا مدعی شده اند احکامشان از اعتبار عام و عینی (در اینجا یعنی فراطبقاتی) برخوردار است، از این تاریخ به بعد امکان داشته است عملاً به خطا بودن برداشتش پی ببرد. او می تواند در نمونه‌ی مارکسیست هایی مثل پاول لنش ( Paul Lench) ببیند که این نوع "دانش علمی" [!] "بخوبی" می تواند بر علیه سوسیالیزم به کار گرفته شود. در ضمن قابل ذکر است که تمایزی را که هیلفردینگ بین مارکسیزم و سوسیالیزم می گذارد، و در اینجا مورد نقد قرار گرفت، سیمکویچ (Simkhovitsch) منقد بورژوای مارکس در کتابش *Marxism against Socialism* (مارکسیزم علیه سوسیالیزم) تا مهمل ترین نتایج اش دنبال می کند، کتابی که تنها به همین دلیل اصیل و جالب است. روبینوف بررسی مشروحی از این کتاب به عمل آورده است:

Marx Prophezeiungen im Lichte der "Grünbergs Archiv, VI, ۱۲۹/۱۵۶

M.Rubinow"modernen Statistik

به معنای کانتی آن، برخورد می‌کنند.<sup>۹۰</sup> و این دسته جزمگرایانه "جامعه شناسی" مارکسیستی را بیش‌تر سیستمی اقتصادی و یا حتی جغرافیایی-زیست‌شناختی در نظر می‌گیرند.<sup>۹۱</sup> این همه و یک رشته اصلاحات کم‌اهمیت‌تر دیگر را که مارکسیزم در دومین دوره‌ی رشد خود در دست نسخه‌بردارانش بدان‌ها دچار شده، می‌توان در یک عبارت کلی مشخص کرد: کل‌تئوری یکپارچه‌ی انقلاب اجتماعی تبدیل به نقد علمی سیستم اقتصادی بورژوایی و دولت بورژوایی، نظام تربیتی بورژوایی، مذهب بورژوایی، هنر، علم و دیگر قلمروهای فرهنگ شده است؛ نقدی که بنابه جوهره اش دیگر ضرورتاً در پراتیکی انقلابی جریان ندارد.<sup>۹۲</sup> بلکه در پراتیک واقعی اش اغلب

---

۹۰- ر. ک. S. ۲۸۳, Kritik der Urteilschrift, Reklamausg. (نقد نیروهای داوری). کانت در همانجا یک‌چنین اصلی (Maxime) را "راهنمایی برای مطالعه‌ی طبیعت" می‌خواند. به همین ترتیب نیز مارکس در مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی آن جملاتی را که در تشریح درک ماتریالیستی خود از تاریخ می‌آورد "راهنما"یی می‌نامد، استخراج شده از مطالعات فلسفی و علمی اش، برای مطالعات بعدی. پس می‌توان گفت که مارکس خود اصل ماتریالیستی اش را صرفاً راهنمایی برای بررسی جامعه قلمداد کرده است، به همان اعتبار که فلسفه‌ی انتقادی کانت راهنما بوده است. و به عنوان دلیل دیگری بر این امر می‌توان تمام آن اظهاراتی را آورد که مارکس در دفاع از خود بر علیه منتقدینی می‌آورد که مدعی اند او در نقد اقتصاد سیاسی ساختمان‌ی پیشا، یا یک تئوری عام و فلسفه‌ی تاریخی که اعتبار فرا تاریخی دارد، بنا کرده است. (ر. ک. پسگفتار به چاپ دوم سرمایه، Kapital, S. XIVff و نام‌ی معروف میخائیلوفسکی در ۱۸۷۷) اما من در اثر قبلی‌ام Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung (Berlin, ۱۹۲۲) (هسته‌ی مرکزی درک مادی از تاریخ) دلیل آورده‌ام که چرا در نظر گرفتن اصل ماتریالیستی مارکس به مثابه‌ی یک اصل اکتشافی (heristisch) صرف، برای دستیابی به تمامی معنای آن کافی نیست (ر. ک. ص ۱۶ پانویس و دو صفحه‌ی نخست کتاب).

۹۱- در این مورد به ویژه به مقدمه‌ی Kernpunkte (یادداشت ۳۵) و قسمت انتقاد به لودویگ ولتمن (Ludwig Woltman) رجوع شود (ص ۱۸/پانویس). حتی برخی از نظریه پردازان جدید مارکسیست نیز، که در سیاست عملی خود به کمونیزم انقلابی متعلق اند، به شدت به یکسان گرفتن درک مارکسیستی از تاریخ با "جامعه‌شناسی عمومی" گرایش دارند. ر. ک. S. ۷-۸, ۱۹۲۲, Bucharin, Theorie des historischen Materialismus, و نیز Wittfogel. Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft, ۱۹۲۲, S. ۵۰ (تئوری ماتریالیزم تاریخی) و نیز (اقتصاد جامعه‌ی بورژوایی).

۹۲- در این مورد ر. ک. نقد فلسفه‌ی حق هگل (۳۹۷/۸، ۳۹۳/۴، ۳۹۱/۲) (Nachlass I). آنجا که مارکس توضیح می‌دهد که نقد دولت مدرن و واقعیت مرتبط با آن و کل شیوه‌ی تکنونی

می‌تواند - و عملاً نیز چنین است- در تلاش‌های رنگارنگ اصلاحی که علی‌الاصول از محدوده‌ی جامعه‌ی بورژوایی و دولت آن فراتر نمی‌روند، سیر کند. این اصلاح‌تئوری مارکسیستی، تئوریه‌ی که در سرشت خود انقلابی است، به یک نقد علمی که یا ابداً به وظایف پراتیکی انقلابی اش پای بند نیست و یا تنها برحسب تصادف در مسیر آن حرکت می‌کند، با وضوح بیش‌تر هنگامی برجسته می‌شود که کسی مانیفست کمونیست و یا نظامنامه‌ی بین‌الملل اول نوشته‌ی مارکس در ۱۸۶۴ را با برنامه‌ی احزاب سوسیالیستی اروپای مرکزی و غربی و به ویژه حزب سوسیال‌دموکرات آلمان در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم مقایسه کند. همگان اطلاع دارند که مارکس و انگلس با چه تلخی و تندى در این مورد سخن گفته‌اند که سوسیال‌دموکراسی آلمان، سرآمد احزاب مارکسیستی اروپا، در برنامه‌هاشان در گوتا (۱۸۷۵) و ارفورت (Einfurt) (۱۸۹۱) در زمینه‌ی سیاسی، و نیز فرهنگی و ایدئولوژیک، تقریباً تنها خواست‌های اصلاح‌طلبانه طرح کرده‌اند که در آن‌ها کم‌ترین رایحه‌ی از اصل واقعی، ماتریالیستی-انقلابی مارکسیزم به مشام نمی‌آید.<sup>۹۳</sup> این وضعیت ابتدا در اواخر قرن [نوزدهم] منجر شد به تزلزل در مارکسیزم ارتدکس به واسطه‌ی هجوم رویونیزم، و سپس در آغاز قرن بیستم، زمانی که نخستین نشانه‌های طوفان خبر از فرارسیدن دوباره‌ی عصر تضادهای عظیم و رویارویی‌های انقلابی می‌دادند، به آن بحران خطیر در مارکسیزم که هنوز تا به امروز نیز ادامه دارد.

---

آگاهی سیاسی و حقوقی آلمانی‌بایستی در پراتیک جاری شود، در "پراتیکی به بلندای اصول"، یعنی در انقلاب، آن هم نه "انقلابی پاره‌وار و صرفاً سیاسی" بلکه در انقلاب پرولتاریا که نه تنها انسان‌های سیاسی بلکه تمامی انسان‌های اجتماعی را رها می‌سازد.

<sup>۹۳</sup> - ر. ک. اظهارات مارکس و انگلس درباره‌ی برنامه‌ی گوتا، که در Randlossen (Berlin, ۱۹۲۲) گردآوری کرده‌ام. و نیز Engels, Glossen zum Erfurter Prog rammenwurf, Neue Zeit ۲۰/I, ۵ff (اشاراتی درباره‌ی طرح برنامه‌ی ارفورت).



هر دوی این رویدادها برای کسی که تحول تنوری اولیه‌ی مارکسیستی را از تنوری انقلاب اجتماعی به یک نقد علمی جامعه که دیگر اساساً به وظایف انقلابی منتهی نمی‌شود، از دیدگاه ماتریالیستی- دیالکتیکی به مثابه‌ی بیان ضروری تغییری همزمان در پراتیک اجتماعی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا درک کرده است، به عنوان دو مرحله‌ی ضروری دیگر در این تحول ایدئولوژیک- مادی به نظر می‌آیند. روی‌یونیزم به نظر می‌رسد کوششی است برای بیان سرشت عملاً اصلاح طلبانه شده‌ی مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی اتحادیه‌های کارگری و مبارزه‌ی طبقاتی سیاسی احزاب پرولتری- تحت تغییر یافته‌ی تاریخی- در یک تنوری کلی که به طور سیستماتیک سوسیال- رفورمیستی تدوین شده است. برعکس به اصطلاح مارکسیزم ارتدکس در این دوره - که به مارکسیزم عامیانه انحطاط پیدا کرده- به نظر می‌رسد تا حد زیادی کوششی است از جانب نظریه پردازان حامل سنت، که آن تنوری انقلاب اجتماعی را که تاریخاً نخستین شکل ارانه‌ی مارکسیزم را تشکیل می‌داد به صورت یک تنوری ناب و یکسره انتزاعی که در واقعیت به هیچ چیز مکلف نیست، همچنان حفظ کنند و تنوری تازه‌ی اصلاح طلبانه را که اکنون بیانگر سرشت واقعی جنبش است تحت عنوان غیرمارکسیستی منکر شوند. از همین جا می‌توان به خوبی دلایل این امر را نیز دریافت که چرا در دوره‌ی برآمد مجدد انقلابی درست همین مارکسیست‌های ارتدکس بین‌الملل دوم بودند که درمانده‌تر از همه در برابر مسائلی چون رابطه‌ی دولت و انقلاب پرولتری درماندند؛ روی‌یونیست‌ها دستکم یک تنوری در مورد برخورد "خلق کارگر" با دولت در اختیار داشتند، گو اینکه این تنوری مارکسیستی نبود. آنان مدت‌ها بود که هم در تنوری و هم در پراتیک، اصلاحات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در دولت بورژوایی را جانشین انقلاب اجتماعی ای کرده بودند که بایستی این

دولت را تصرف و منهدم کند و به جای آن دیکتاتوری پرولتاریا را مستقر نماید. اما ارتدکس‌ها به این بسنده کردند که چنین راه‌حلی برای مسائل دوره‌ی گذار را به عنوان تخلف از مبانی مارکسیزم باطل بدانند. ولی با تمام ایستادگی ارتدکسی‌اشان بر سر نصّ انتزاعی تئوری مارکسیستی نتوانسته‌اند سرشت انقلابی اولیه‌ی آن را واقعاً حفظ کنند. سوسیالیزم علمی آن‌ها نیز قهراً چیزی شد که دیگر تئوری انقلاب اجتماعی نبود. در طی دوره‌ی طولانی‌ای که مارکسیزم اندک‌اندک گسترش می‌یافت، از آنجا که در پراتیک هیچ وظیفه‌ی انقلابی برای حل در پیش روی خود نداشت، برای شمار کثیری از مارکسیست‌ها، چه ارتدکس و چه رویونیست، مسائل انقلابی به مثابه‌ی مسائلی زمینی و این‌جهانی، حتی از لحاظ نظری نیز از وجود داشتن باز ایستادند. برای رفورمیست‌ها این مسائل به کلی ناپدید شدند، اما برای ارتدکس‌ها از آن نزدیکی بلاواسطه که نویسندگان مانیفست کمونیست در نظر داشتند به تدریج دور و دورتر شدند و سرانجام به طور کامل به آینده‌ای فرامانگار پیوستند<sup>۹۴</sup>. در این دوره همه عادت کرده بودند سیاستی را دنبال کنند که می‌توان آموزه‌های به اصطلاح رویونیزم را - که در کنگره‌های حزبی رسماً مردود شناخته می‌شدند، اما دست آخر از سوی اتحادیه‌ها، باز هم به طور رسمی، پذیرفته می‌شدند - بیان نظری آن دانست. پس اینکه مارکسیزم ارتدکس به عنوان تئوری ناب، که تا شروع جنگ رسماً استخوانبندی آموزه‌ی مارکسیستی را در بین الملل دوم تشکیل می‌داد، در

<sup>۹۴</sup> - در این مورد ر. ک. جمله‌ای از مجادله‌ی کائوتسکی بر علیه برنشتاین

Bernstein und das sozialdemokratische Programm, S. ۱۷۲

(برنشتاین و برنامه‌ی سوسیال‌دموکراسی) که لنین در دولت و انقلاب آن را نقد کرده است: "تصمیم‌گیری در مورد مسأله‌ی دیکتاتوری پرولتاریا را می‌توانیم بدون دغدغه به آینده و اگذار کنیم."

آغاز این قرن در آستانه‌ی عصر تحول آمیز تازه که مسأله‌ی انقلاب اجتماعی پرولتاریا به مثابه‌ی مسأله‌ی واقعی و زمینی با تمامی ابعاد زنده اش در دستور روز قرار گرفت<sup>۹۰</sup>، به طور کامل ناکام ماند و درهم شکست، چیزی نیست جز پیامد تهی شدن آن از محتوای درونی که از مدت ها پیش شروع شده بود. و هم در این زمان است که در کشورهای مختلف، و شدیدتر از همه بین مارکسیست های روسیه آغاز آن سومین دوره‌ی تکامل رامی بینیم که حاملین اصلی آن معمولاً آن را بازسازی (Wiederherstellung) مارکسیزم می خوانند.

دلایلی که بر اساس آن ها این تغییر و گسترش مجدد تنوری مارکسیستی تحت ایدئولوژی خاص بازگشت به آموزه‌ی ناب مارکسیزم اصیل یا حقیقی صورت گرفته و همچنان صورت می گیرد به همان سادگی قابل فهم اند که سرشت واقعی کل روندی که زیر این پوشش ایدئولوژیک پنهان است. در واقع آنچه که نظریه پردازانی نظیر روزا لوکزامبورگ در آلمان و لنین در روسیه در زمینه‌ی نظریه‌ی مارکسیستی انجام داده و می دهند عبارت است از رهانیدن مارکسیزم از سنت های دست و پاگیر سوسیال دموکراسی در دوره‌ی دوم. اینان با این کار به نیازهای عملی دوره‌ی تازه‌ی انقلابی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا پاسخ می دهند، چرا که آن سنت ها "همچون بختگی" بر ذهن

---

<sup>۹۰</sup>- در این مورد ر. ک. "روایت" دیگری از تنوری دیکتاتوری مارکس که کائوتسکی در آخرین کتابش ۱۹۶۶.S. ۱۹۲۲. Die proletarische Revolution und ihr Programm. (انقلاب پرولتری و برنامه‌ی آن) طرح کرده است: "مارکس در مقاله‌ی معروفش در نقد به برنامه‌ی سوسیال دموکرات می گوید: بین جامعه‌ی سرمایه داری و جامعه‌ی کمونیستی یک دوره‌ی تحول انقلابی از یکی به دیگری قرار دارد. متناظر با آن یک دوره‌ی گذار سیاسی هست که در آن دولت چیزی نمی تواند باشد جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا. امروزه ما بر اساس تجارب سال های اخیر در زمینه‌ی مسأله‌ی حکومت می توانیم این عبارات را تا آنجا تغییر دهیم که بگوییم: "بین دوره‌ی دولت بورژوازی صرف و دولت دموکراتیک پرولتری صرف یک دوره‌ی تحول از یکی به دیگری قرار دارد. متناظر با آن یک دوره‌ی گذار سیاسی هست که در آن دولت قاعدتاً شکل حکومت ائتلافی را خواهد داشت."

توده‌های کارگری سنگینی می‌کند که مدت هاست موقعیت عینی انقلابی اقتصادی و اجتماعی اشان دیگر با این دکترین تطوّرگرایانه همخوانی ندارد.<sup>۹۶</sup> این ظاهراً احیای دوباره‌ی استخوانبندی اولیه‌ی تئوری مارکسیزم در سومین بین‌الملل کمونیستی رابه سادگی می‌توان چنین تبیین کرد که در یک عصر تاریخی انقلابی جدید طبعاً باید همراه با جنبش طبقاتی پرولتاریا مفاهیم نظری کمونیست‌ها نیز، که بیان این جنبش را می‌سازند، بار دیگر شکل یک تئوری مشخصاً انقلابی را به خود بگیرد. از همین روست که امروزه می‌بینیم بخش بزرگی از سیستم مارکسیستی که در آخرین دهه‌های قرن نوزدهم فراموش شده به نظر می‌آمدند بار دیگر با نیروی تازه‌ای جان گرفته‌اند و از همین جا می‌توان درک کرد که در چه رابطه‌ای است که مغز هدایت‌کننده‌ی انقلاب پرولتاری در روسیه چند ماه پیش از انقلاب اکتبر کتابی تألیف می‌کند که خود درباره‌ی آن می‌گوید وظیفه‌ی آن "در درجه‌ی اول بازسازی آموزه‌ی راستین مارکس در مورد دولت" است. مسأله‌ی دیکتاتوری پرولتاریا بواسطه‌ی خود وقایع به عنوان مسأله‌ای پراتیکی در دستور روز قرار گرفته بود؛ و اینکه لنین همین مسأله را در لحظه‌ای تعیین‌کننده از لحاظ نظری نیز در دستور روز قرار می‌دهد خود نخستین نشانه‌ی آن است که رابطه‌ی درونی تئوری و پراتیک در مارکسیزم انقلابی آگاهانه بازسازی شده است.<sup>۹۷</sup>

به نظر می‌رسد بخش مهمی از این بازسازی، طرح دوباره‌ی مسأله‌ای مارکسیزم و فلسفه باشد. عکس قضیه از پیش روشن است: کم بها دادن اغلب

<sup>۹۶</sup> - ر. ک. هجدهم برومر ۱۸. Brumaire, S. Vff

<sup>۹۷</sup> - ارتباط دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک لنین در چند کلمه از پسگفتاری که او در ۳۰ نوامبر ۱۹۱۷ در پتروگراد بر دولت و انقلاب نوشته به روشنی هر چه تمام‌تر جلوه‌گر می‌شود: "نگارش قسمت دوم این رساله را (که به تجارب انقلاب روسیه در ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ اختصاص یافته) احتمالاً بایستی تا مدت‌ها به تعویق انداخت. شرکت در رویدادهای انقلاب بسیار خوشایندتر و سودمندتر است از نوشتن درباره‌ی آن‌ها."

نظریه پردازان مارکسیست بین الملل دوم به تمامی مسائل فلسفی تنها بیان نیمه کاره ای است برای از دست رفتن سرشت پراتیکی- انقلابی جنبش مارکسیستی که بیان جامع نظری آن به صورت زوال همزمان اصل ماتریالیستی- دیالکتیکی در مارکسیزم عامیانه‌ی نسخه برداران ارانه می‌شود. درست است که مارکس و انگلس چنانکه قبلاً هم گفتیم، پیوسته منکر می‌شدند که سوسیالیزم علمی آنان فلسفه باشد. اما به سادگی می‌توان نشان داد، و ما نیز بر اساس منابع خدشه ناپذیر نشان خواهیم داد، نفی فلسفه برای دیالکتیسین های انقلابی، مارکس و انگلس، با آنچه در آینده برای مارکسیزم عامیانه معنا می‌داده، کاملاً تفاوت داشته است. هج چیز به اندازه‌ی ادعای پژوهش علمی ناب، بدون پیش شرط و فرا طبقاتی، یعنی آنچه هیلفردینگ و اکثر مارکسیست های بین الملل دوم مدعی اش بوده اند، با مارکس و انگلس بیگانه نیست<sup>۹۸</sup>. برعکس، سوسیالیزم علمی مارکس و انگلس چنانچه درست فهمیده شود، در قبال علوم خالص و بیطرف جامعه‌ی بورژوایی (اقتصاد، تاریخ، جامعه‌شناسی و غیره) موضعی حتی بسیار سخت تر دارد تا در برابر فلسفه، که زمانی عالی ترین بیان جنبش انقلابی رسته‌ی سوم را ارانه می‌کرده است<sup>۹۹</sup>. در اینجا است که باید از باریک بینی آن دسته از مارکسیست های جدید حیرت کرد که با به اشتباه افتادن از چند عبارت معروف از مارکس و به ویژه از نوشته های بعدی انگلس، رفع فلسفه‌ی آنان را، جانشین کردن یک سیستم انتزاعی و غیردیالکتیکی از علوم مثبت به جای فلسفه تصور کرده اند. تقابل

---

<sup>۹۸</sup> - در حال حاضر کافی است رجوع شود به اظهارات مارکس در فقر فلسفه (۱۰۹-۱۰۷) درباره‌ی رابطه‌ی نظریه پرداز طبقه‌ی پرولتاریا، سوسیالیست ها و کمونیست ها با مکتب های گوناگون اقتصاددانان، نمایندگان علمی طبقه‌ی بورژوا، و نیز درباره‌ی سرشت سوسیالیزم علمی در برابر سوسیالیزم و کمونیزم نظریه پرداز و تخیلی: "از این لحظه به بعد علم محصول آگاهانه‌ی حرکت تاریخی می‌شود؛ از نظریه پرداز بودن دست کشیده و انقلابی شده است."<sup>۹۹</sup> - ر. ک. Kernpunkte, S. Vff.

واقعی بین سوسیالیزم علمی مارکس و تمامی فلسفه‌ها و علوم بورژوایی یکسره در این است که سوسیالیزم علمی بیان نظری فرایندی انقلابی است که با رفع کامل این فلسفه‌ها و علوم بورژوایی، در عین حال با رفع آن مناسبات مادی که در این فلسفه‌ها و علوم بیان ایدئولوژیک ایشان را یافته اند خاتمه خواهد یافت<sup>۱۰۰</sup>.

به این ترتیب، طرح مجدد مسأله‌ی مارکسیزم و فلسفه، حتی از لحاظ نظری صرف، به منظور بازسازی معنای راستین و کامل آموزه‌ی مارکس- که نسخه‌برداران آن را تحریف و مبتذل کرده اند- کاملاً ضروری است. بدیهی است که در اینجا نیز، همچنان که در مسأله‌ی مارکسیزم و دولت، وظیفه‌ی تنویریک در واقع از نیازها و ضرورت‌های پراتیک انقلابی برمی‌خیزد. در دوره‌ی انقلابی گذار، زمانی که پرولتاریا پس از تصرف قدرت دولتی درست همان وظایف انقلابی معین را در حیظه‌ی ایدئولوژی بر عهده دارد که در زمینه‌های سیاسی و اقتصادی و این وظائف پیوسته بر یکدیگر تأثیر

<sup>۱۰۰</sup> - دلایل اینکه اصطلاح "علم مثبت" برای مارکس و انگلس تنها این معنا را می‌داده بعداً ارائه خواهند شد. فعلاً آن دسته از مارکسیست‌ها که نظر مطرح شده در متن را پذیرفته‌اند، می‌توانند از یک پژوهشگر بورژوای مارکس درباره‌ی خطای فاجعه آمیز خود درس بگیرند؛ در ۱۹۲۲، Marx und Hegel, Jena, (مارکس و هگل)، کتاب بسیار سطحی و مملو از اشتباهات اساسی نویسنده‌ی سوندی سون هلاندر (Sven Helander)، که البته در کل نسبت به دیگر نقدهای بورژوایی مارکس و مارکسیزم عامیانه بسیار عمیق تر در فهم جنبه‌ی فلسفی مارکسیزم (که او آن را جهان بینی سوسیال دموکراتی می‌خواند) پیش می‌رود، شواهد بسیار گویایی یافت می‌شوند (ص ۲۵ پانویس) دال بر اینکه از "سوسیالیزم علمی" تنها به همان معنایی می‌توان سخن گفت که هگل "نقد کنندگان جامعه را نقد می‌کند و به آنان توصیه می‌کند که علم بیاموزند و یاد بگیرند ضرورت و حقانیت دولت را تصدیق کنند، چون این کار در برابر اندیشه‌ورزی‌های انتقادی کمکشان خواهد کرد." این قسمت کتاب به تنهایی نشان‌دهنده‌ی جنبه‌های خوب و بد تمامی آن است. این عبارات هگل، که نویسنده منبع آن‌ها را ذکر نمی‌کند، واقعاً در مقدمه‌ی فلسفه‌ی حق آمده‌اند، اما هگل در آنجا نه از علم، بلکه از فلسفه حرف می‌زند. دیگر اینکه اهمیت علم برای مارکس، برخلاف اهمیت فلسفه برای هگل، نه در آشنی با واقعیت، بلکه برعکس در واژگون کردن این واقعیت است. (ر. ک. نقل قول از فقر فلسفه در یادداشت (۴۳).

می‌گذارند، تئوری علمی مارکسیزم نیز باید نه در بازگشتی ساده، بلکه در بیشرفتی دیالکتیکی، بار دیگر چنان چیزی بشود که برای نویسنندگان مانیفست کمونیست بوده است: تئوری انقلاب اجتماعی که تمامی قلمروهای حیات جامعه را به مثابه‌ی یک کلیت دربر می‌گیرد. به علاوه، نه فقط "مسأله‌ی رابطه‌ی دولت با انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی با دولت" (لنین)، بلکه "مسأله‌ی رابطه‌ی ایدئولوژی با انقلاب اجتماعی و انقلاب اجتماعی با ایدئولوژی" را نیز باید به طور ماتریالیستی- دیالکتیکی حل کرد. طفره رفتن از این مسائل در دوره‌ی قبل از انقلاب پرولتری همانقدر به فرصت طلبی خدمت می‌کند و بحرانی درونی در مارکسیزم را باعث می‌شود که طفره رفتن مارکسیست‌های بین‌الملل دوم از مسأله‌ی دولت انقلابی به فرصت طلبی یاری رساند و عملاً بحرانی در درون اردوگاه مارکسیست‌ها به بار آورد. سرباز زدن از موضع گیری مشخص در قبال این مسائل ایدئولوژیک گذار می‌تواند در دوره‌ی بعد از قبضه‌ی قدرت دولتی توسط پرولتاریا نیز پیامدهای عملی شومی داشته باشد، چرا که ابهام و تشتت نظری، انجام به موقع و جدی وظایفی را که بعداً در زمینه‌ی ایدئولوژیک مطرح می‌شوند به شدت مختل و دشوار می‌کند. از همین رو نیز در عصر نوین انقلابی مبارزه‌ی طبقاتی که اکنون بدان پا گذاشته ایم، باید مسأله‌ی مناسبات انقلاب پرولتری با ایدئولوژی را که از سوی نظریه پردازان سوسیال دموکراسی به همان اندازه مورد بی‌توجهی قرار گرفته که مسأله‌ی سیاسی- انقلابی، دیکتاتوری پرولتاریا، بار دیگر از پایه مطرح و درک راستین، یعنی درک دیالکتیکی مارکسیزم اولیه از آن را مجدداً بازسازی کرد. اما این کار تنها به این ترتیب انجام پذیر است که ابتدا این سؤال را، که مارکس و انگلس را نیز نخستین بار به مسأله‌ی ایدئولوژی به طور عام رهنمون شد، بررسی کنیم؛ اینکه فلسفه با انقلاب

اجتماعی پرولتاریا و نیز انقلاب اجتماعی پرولتاریا با فلسفه چه رابطه ای دارد؟ کوشش برای یافتن پاسخی به این سنوال بر مبنای اشاراتی که خود مارکس و انگلس کرده اند - پاسخی که ضرورتاً از اصول دیالکتیک ماتریالیستی مارکس استنتاج می‌شود- ما را به سنوال بزرگ‌تری هدایت می‌کند؛ اینکه ماتریالیزم مارکس- انگلس چه رابطه ای با ایدئولوژی به طور کلی دارد؟

سوسیالیزم علمی مارکس و انگلس چه رابطه ای با فلسفه دارد؟ مارکسیزم عامیانه جواب می‌دهد: هیچ رابطه ای، و اضافه می‌کند که، دیدگاه جدید ماتریالیستی- علمی مارکسیزم دیدگاه کهنه‌ی ایده‌آلیستی- فلسفی را کاملاً بی‌اعتبار کرده و از آن در گذشته است، و ثابت شده که تمامی ایده‌ها و اندیشه‌ورزی‌های فلسفی تخیلاتی غیرواقعی و واهی اند که تنها به صورت نوعی خرافه در مغز عده ای جایگیر شده اند، چونکه طبقه‌ی مسلط در حفظ و بقای آن منافع واقعی و زمینی داشته است، و چنانچه زمانی سلطه‌ی طبقاتی سرمایه داری سرنگون شود ته مانده‌های این تصورات موهوم نیز خود به خود محو خواهند شد.

تنها کافی است انسان این موضع نسبتاً علمی نسبت به فلسفه را، همچنان که ما سعی کردیم، با تمامی کم عمقی اش در نظر مجسم کند تا بلافاصله دریابد که یک چنین راه حلی برای مسأله‌ی فلسفه با روح ماتریالیزم دیالکتیک نوین مارکس کم‌ترین وجه مشترکی ندارد. این راه حل یکسره متعلق به دورانی است که "نابغه‌ی حماقت بورژوایی" جرمیاس بنتهام ( Jeremy Bentham) در دایرة المعارفش به دنبال کلمه‌ی "مذهب" می‌نویسد "رجوع



کنید به: تصورات خرافی.<sup>۱۰۱</sup> و نیز به آن جوی که گرچه امروزه نیز بسیار شیوع دارد، اما از لحاظ معنوی در قرن ۱۷ و ۱۸ ریشه دارد، و اوژن دورینگ تحت تأثیر آن در فلسفه‌ی خود می‌نویسد در جامعه‌ی آینده‌ی ای که طبق نسخه‌ی او ساخته شود هیچ آیین مذهبی وجود نخواهد داشت، بلکه یک سیستم اجتماعی واقعاً معقول کلیه‌ی لوازم و مقدمات ساحرگی روحانی و همراه آن همه‌ی اجزاء اساسی این آیین‌ها را ملغی خواهد کرد.<sup>۱۰۲</sup> موضعی که جهان بینی نوین یا ماتریالیزم دیالکتیک - که به نظر مارکس و انگلس تنها جهان بینی علمی است- در مواجهه با پدیده‌های ایدئولوژیکی مثل مذهب، فلسفه و غیره اتخاذ می‌کند تفاوت شدیدی دارد با تلقی سطحی و روشنگرانه و کاملاً منفی فوق از این آموزه‌ی معنوی. برای ارائه‌ی این تفاوت با تمامی شدت‌ش، می‌توان گفت: این امر برای ماتریالیزم دیالکتیک نوین بسیار بنیادی است که یک آموزه‌ی معنوی، مثل فلسفه و هر ایدئولوژی دیگر را بیش از هر چیز به مثابه‌ی واقعیت، نظراً درک کند و عملاً مورد برخورد قرار دهد. مارکس و انگلس مبارزه بر علیه‌ی واقعیت فلسفه را در نخستین دوره‌ی فعالیت انقلابی‌اشان آغاز کردند، و ما نشان خواهیم داد، علیرغم آنکه بعدها دید آنان در مورد رابطه‌ی ایدئولوژی فلسفه با ایدئولوژی‌های دیگر در چارچوب کل واقعیت ایدئولوژی به صورتی ریشه‌ای تغییر کرد، هیچگاه از اینکه ایدئولوژی‌ها، از جمله فلسفه را واقعیت‌های مشخص در نظر بگیرند و نه مهملات پوچ، دست برنداشتند.

در سال‌های چهل قرن نوزدهم، زمانی که مارکس و انگلس، در آغاز در سطح نظری و فلسفی، به میدان مبارزه‌ی انقلابی برای رهایی طبقه‌ی ای

---

۱۰۱- ر.ک. اظهارات مارکس درباره‌ی بنتمام در سرمایه I، ۵۷۳/۴.  
۱۰۲- ر.ک. هجو تند انگلس در این مورد در آنتی‌دورینگ ص ۳۴۲/پانویس.

که "نه در مخالفتی یکجانبه با پیامدها، بلکه در تعارضی همه جانبه با پیش‌شرط‌ها"ی کل جامعه‌ی موجود قرار دارد<sup>۱۰۳</sup>، پای گذاشتند یقین داشتند که با این بخش بسیار مهمی از وضع موجود اجتماعی را مورد حمله قرار می‌دهند. مارکس در ۱۸۴۳ در سرمقاله‌ی شماره‌ی ۷۹ نشریه‌ی کلن (Kölnische Zeitung) اظهار می‌کند که "فلسفه در بیرون جهان نایستاده است؛ همچنان که مغز بیرون آدمی نیست، آن هم تنها به این دلیل که در معده‌ی او واقع نیست"<sup>۱۰۴</sup>. همین معنا بعدها در مقدمه‌ی نقد فلسفه‌ی حق هگل- یعنی نوشته‌ی ای که ۱۵ سال بعد خود مارکس در پیشگفتار نقد اقتصاد سیاسی دربارهِ آن گفته است که گذار نهایی او به دیدگاه ماتریالیستی‌اش در آینده در آن صورت گرفته است- چنین آمده است: "فلسفه‌ی تاکنونی، خود بدین جهان تعلق دارد، اگر چه به صورت مکمل مبنوی آن"<sup>۱۰۵</sup>. و این دیالکتیسین، که هم اینک از درک ایده‌آلیستی به ماتریالیستی گذار می‌کند، به صراحت نشان می‌دهد اشتباهی که حزب سیاسی عملی در آلمان آن زمان در دورانداختن فلسفه مرتکب می‌شود اصولاً همان اندازه فاحش است که اشتباه حزب سیاسی نظری که فلسفه را به مثابه‌ی فلسفه نفی نمی‌کند. این یک گمان از نظرگاه فلسفی، یعنی با خواست‌هایی که واقعاً یا ظاهراً از فلسفه استخراج شده اند (همانگونه که بعدها لاسال با استمداد از فیخته انجام داد) می‌تواند با واقعیت جهان تاکنونی آلمان بجنکد و فراموش می‌کند که نظرگاه فلسفی نیز خود به این جهان تاکنونی آلمان متعلق است. اما حزب سیاسی عملی نیز، که گمان می‌برد به این ترتیب نفی فلسفه را "متحقق می‌کند که رویش را از فلسفه برگرداند، کَلّه بجنباند و با چند عبارت بی‌معنی و خشم آمیز زیر لب

NachlassI, ۳۹۷ - ۱۰۳

NachlassI, ۲۵۹ - ۱۰۴

NachlassI, ۳۹۰ - ۱۰۵

بگرد"، اصولاً در همان تنگنا درافتاده است؛ او "فلسفه را در محدوده‌ی واقعیت آلمان در شمار نمی آورد." پس آنجا که حزب تنوریک گمان می برد که "می تواند فلسفه را (عملاً) متحقق کند بدون آنکه آن را (از لحاظ نظری) رفع کند" حزب عملی با همین عدم حقیقت می خواهد" (عملاً) فلسفه را رفع کند بی آنکه آن را (از لحاظ نظری) متحقق کند (یعنی بدون آنکه آن را بمثابه‌ی واقعیت درک نماید)<sup>۱۰۶</sup>.

به روشنی می توان دریافت که مارکس (و مشابه او انگلس، که همچنان که خود او و مارکس بعدها مکرر توضیح داده اند، در همان زمان همین تحول را از سر گذرانده است)<sup>۱۰۷</sup> در این مرحله به چه معنا از نظرگاه فلسفی سال های تحصیل خود فراتر رفته است، ولی در عین حال می توان دید که این فراتر رفتن خود سرشتی فلسفی دارد. اینکه چرا می توان از فراتر رفتن از نظرگاه فلسفی سخن گفت به سه دلیل است: ۱- موضع نظریی که اینک مارکس بر آن ایستاده، نه در تخالفی یکجانبه با پیامدها بلکه در تعاضی همه جانبه با پیش شرط های کل فلسفه‌ی تاکنونی آلمان قرار دارد که برای او و انگلس اکنون - همچنان که بعدها نیز- نه نحو اکمل در فلسفه‌ی هگل ارانه می شود؛ ۲- او در این تعارض نه تنها با فلسفه - که فقط سر جهان و فقط مکمل مینوی جهان موجود است- بلکه با کلیت این جهان رویاروی می شود؛ ۳- و از همه مهم تر اینکه این تعارض نه صرفاً نظری بلکه در عین حال پراتیکی و فعالانه است. در آخرین تز درباره‌ی فونرباخ چنین آمده که "فلاسفه جهان را تنها گوناگون تعبیر کرده اند؛ اما مسأله دگرگون کردن آن است." خصلت فلسفی ای که در سراسر این فراتر رفتن از موضع صرفاً فلسفی با آن سرشته است

<sup>۱۰۶</sup> - Nachlass I, ۳۹۰/۱

<sup>۱۰۷</sup> - ر. ک. مثلاً به اشارات مارکس در مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹) S.LVI.LVII

زمانی به روشنی آشکار می‌شود که لحظه‌ای کوتاه در نظر آوریم این علم جدید پرولتاریا، که مارکس آن را به جای فلسفه‌ی مینوی تاکنونی بورژوایی برنشانده، با آنکه در مسیر و اهداف خود تقابلی ریشه‌ای با فلسفه‌ی تاکنونی دارد، در جوهره‌ی نظری‌اش چه اندک با آن تفاوت می‌کند. کل فلسفه‌ی ایده‌آلیزم آلمان از لحاظ نظری نیز همواره تمایل داشته است که چیزی بیش از یک تنوری یا یک فلسفه باشد. این امر به خاطر پیوند دیالکتیکی آن با جنبش انقلابی بورژوایی همزمانش (که قبلاً بحث شد) قابل انتظار است، و ما بعداً در بررسی دیگری آن را دقیق‌تر اثبات خواهیم کرد. این تمایل در تمامی اسلاف هگل (کانت، شلینگ و بخصوص فیخته) عمومیت دارد. خود هگل، گرچه در ظاهر راه دیگری را پیش می‌گیرد، در واقع وظیفه‌ی ای بر عهده‌ی فلسفه گذاشته است که از قلمرو نظری فراتر می‌رود و به یک معنا پراتیکی است؛ البته این وظیفه نه آنچنان که مارکس معتقد است دگرگون کردن جهان، بلکه برعکس، آشتی دادن خرد به مثابه‌ی روح خودآگاه با خرد به مثابه‌ی واقعیت موجود به وساطت صورت معقول و بصیرت است<sup>۱۰۸</sup>. همانقدر که فلسفه‌ی ایده‌آلیستی آلمان از کانت تا هگل به خاطر بر عهده گرفتن چنین وظیفه‌ی جهان‌شمولی (که زبان عام حتی گوهر واقعی هر فلسفه‌ی ای را در آن می‌داند) از فلسفه بودن خلع نشد، به همان اندازه نیز ناموجه است که تنوری ماتریالیستی مارکس را صرفاً به این دلیل که نه تنها یک وظیفه‌ی نظری بلکه وظیفه‌ی ای پراتیکی انقلابی هم برای خود قائل است تنوری غیرفلسفی دانست. برعکس، باید گفت که ماتریالیزم دیالکتیک مارکس- انگلس را، در شکلی که در ۱۱ تیز درباره‌ی فونریباخ، و همزمان با آن در سایر نوشته‌ها چاپ شده و

<sup>۱۰۸</sup> - ر. ک. مقدمه‌ی فلسفه‌ی حق ص ۱۵-۱۶. و نیز نکات راجع به هلندر در یادداشت ۴۵.

چاپ نشده‌ی آنان بیان می‌شود<sup>۱۰۹</sup>، بنا به سرشت اش باید یک فلسفه تلقی کرد؛ فلسفه‌ی انقلابی که وظیفه‌ی خود را به مثابه‌ی فلسفه در این می‌بیند که مبارزه‌ی انقلابی‌ای را که به طور همزمان در تمامی سپهرهای واقعیت اجتماعی بر علیه کل نظام تاکنونی جامعه جریان دارد، در سپهر معینی از این

۱۰۹ - علاوه بر نقد فلسفه‌ی حق هگل که مکرر ذکر شد، نقد مسأله‌ی یهود باور ۱۸۴۳/۴ و خانواده مقدس ۱۸۴۴ نیز جزو این نوشته‌ها هستند. از همه‌ی این‌ها مهم‌تر، آن تسویه حساب عظیم با فلسفه‌ی بعد از هگل است که مارکس و انگلس در ۱۸۴۵ مشترکاً در دست‌نوشته‌ی ایدئولوژی آلمانی به انجام رسانده‌اند. اهمیت این اثر اخیر برای مسأله‌ی مورد بحث ما را می‌توان از عبارتی در مقدمه‌ی خانواده مقدس حدس زد. نویسندگان در آنجا اعلام می‌کنند که در کارهای بعدیشان دیدگاه مثبت خود و رابطه‌ی مثبتشان را "با آموزه‌های تازه‌تر فلسفی و اجتماعی" ارائه خواهند کرد. متأسفانه این اثر که برای یک پژوهش همه‌جانبه و متکی بر منابع بر سر مسأله‌ی مارکسیزم و فلسفه از بیشترین اهمیت برخوردار است هنوز به طور کامل انتشار نیافته است. اما از روی همان قسمت‌های منتشر شده، به ویژه

St. Max (Dokumente des „Das Leipziger Konzil, Sozialismus, III, ۱۷ff) Archiv für Sozialwissenschaft, XLVII, ۷۷۳ff) و نیز نکات فوق العاده جالب گوستاو مایر درباره‌ی بخش‌های هنوز منتشر نشده‌ی دست‌نوشته (ر.ک.: G.Mayer, Friedrich Engels, S. ۲۳۹-۲۶۰) به روشنی بر می‌آید که دقیقاً در همینجا می‌توان آن فورمولبندی‌های اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی مارکس و انگلس را یافت که این اصل را در تمامیتش بیان می‌کنند و نه آنگونه که مانیفست کمونیست از یکسو و مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی از سوی دیگر آن را عمدتاً از یک وجه نمایش می‌دهند، یعنی یا با تأکید بر جنبه‌ی پراتیکی-انقلابی و یا با برجسته کردن وجه نظری-اقتصادی یا تاریخی آن. جملات معروف در مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی درباره‌ی درک ماتریالیستی تاریخ مستقیماً این هدف را دنبال می‌کنند که "راهنمای مطالعه‌ی جامعه" را که مارکس خود در مطالعات اقتصاد سیاسی اش از آن استفاده کرده بود در اختیار خواننده نیز بگذارد، و از همین رو مارکس قصد نداشت کل اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی جدید خود را در اینجا بیان کند. اما این نکته اغلب ندیده گرفته می‌شود، هر چند که، هم از محتوای عبارات و هم از اسلوب آن قابل استنباط است. به عنوان مثال، مارکس می‌گوید در عصر انقلاب اجتماعی انسان‌ها نسبت به کشاورش جاری آگاه می‌شوند و در آن شرکت می‌جویند. بشریت وظایف معین را تنها تحت شرایط معینی بر عهده می‌گیرد، و حتی عصر انقلاب نیز دارای آگاهی معینی است. دیده می‌شود که در اینجا مسأله‌ی سوزده‌ی تاریخی، که با آگاهی، خواه غلط، خواه درست، به تحول جامعه‌ی جامعه‌ی عمل می‌پوشاند ابداً طرح نمی‌شود. بنابراین، چنانچه کسی بخواهد اصل ماتریالیستی-دیالکتیکی را در تمامیتش دریابد، باید توصیفی را که در اینجا مارکس از درک جدید خود از تاریخ بدست می‌دهد با آنچه در آثار دیگر او و انگلس و به ویژه از نوشته‌های اول که در بالا بدان‌ها اشاره شد (و همچنین در سرمایه و سایر نوشته‌های کوتاه تاریخی دوره‌ی بعد آمده تکمیل کند. من در سال گذشته (۱۹۲۲) در نوشته‌ی کوتاه خود: Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung کوشیده‌ام نخستین گام را در این زمینه بردارم.

واقعیت، یعنی در فلسفه واقعاً پیش برد تا در پایان، همزمان با رفع کل واقعیتِ تاکنونی اجتماعی، فلسفه را نیز که جزء مینوی این واقعیت است، واقعاً رفع کند. به سخن خود مارکس: "شما نمی توانید فلسفه را رفع کنید بدون آنکه آن را متحقق کنید."

به این ترتیب معلوم می شود برای مارکس و انگلس که از ایده آلیزم دیالکتیکی هگل به ماتریالیزم دیالکتیکی گذر کرده اند، رفع فلسفه در این دوره به هیچ وجه به معنی کنار گذاردن آن نبوده است. و نیز هنگامی که موضع بعدتر آنان را در مورد فلسفه بررسی می کنیم بایستی از این امر حرکت کنیم و همواره در نظر داشته باشیم که: مارکس و انگلس پیش از آنکه ماتریالیست شوند دیالکتیسین بوده اند. در راه یابی به معنای ماتریالیزم مارکس و انگلس به نحوی فاحش و جبران ناپذیر به خطا خواهیم رفت چنانچه توجه نکنیم که ماتریالیزم آنان از همان آغاز دیالکتیکی بوده و بعدها نیز - برخلاف ماتریالیزم انتزاعی - عملی فویرباخ و دیگر ماتریالیزم های انتزاعی بورژوازی و مارکسیزم عامیانه - پیوسته تاریخی و دیالکتیکی باقی مانده است؛ یعنی ماتریالیزمی که کلیت حیات اجتماعی - تاریخی را در تئوری درک و در پراتیک دگرگون می کند. از این رو می شد انتظار داشت - و عملاً نیز چنین شد - که در سیر تحول اصل ماتریالیستی مارکس و انگلس، فلسفه برای آنان به جزء کم اهمیت تری در کل فرایند تاریخی - اجتماعی بدل شود از آنچه که در ابتدا بود. اما با یک برداشت ماتریالیستی - دیالکتیکی واقعی از کل روند تاریخی، هیچگاه امکان ندارد - و عملاً نیز نزد مارکس و انگلس هرگز چنین نشده - که ایدئولوژی فلسفی، و یا هر ایدئولوژی به طور عام، جزئی مادی از کل واقعیت تاریخی - اجتماعی (یعنی جزئی که به طور نظری - ماتریالیستی در

واقعیت اش باید درک و به طور پراتیکی- ماتریالیستی در واقعیت اش باید دگرگون شود) نباشد.

درست همانگونه که مارکس جوان در تزهایی درباره‌ی فویرباخ ماتریالیزم جدید را نه تنها در تقابل با ایده‌آلیزم فلسفی، بلکه با همان شدت بر علیه ماتریالیزم تاکنونی تدوین کرده است، مارکس و انگلس نیز در تمامی نوشته‌های بعدی خود بر تقابل ماتریالیزم دیالکتیکی اشان با ماتریالیزم رایج، انتزاعی و غیردیالکتیکی تأکید ورزیده اند و دقیقاً آگاهی دارند که این تقابل برای درک نظری و برخورد پراتیکی با واقعیت معنوی (geistig) (ایدئولوژیک) حائز اهمیت فوق العاده است. مارکس در بحث بر سر تصورات معنوی به طور عام و روش تاریخ مذهب واقعاً انتقادی به طور خاص، اظهار می‌کند: "در عمل بسیار آسان تر است که از طریق تحلیل، هسته‌ی زمینی مه آلودگی‌های مذهبی را یافت تا برعکس، از روی مناسبات واقعی زندگی از اشکال آسمانی شده‌ی آن‌ها پرده برگرفت. تنها روش دوم روشی ماتریالیستی و در نتیجه علمی است."<sup>۱۱۰</sup> پراتیک انقلابی ای که تنها به اقدام مستقیم بر

---

<sup>۱۱۰</sup> - ر. ک. سیرمایه (Kapital, I, ۳۳۶, Anm. ۸۹)، و نیز تزه‌های چهارم و یازدهم در باره‌ی فویرباخ که توافق کامل با این معنا دارند. بسادگی می‌توان دید که آنچه مارکس در اینجا روش ماتریالیستی و در نتیجه علمی می‌خواند همان روش ماتریالیستی- دیالکتیکی است، در برابر روش نارسای ماتریالیستی- انتزاعی. در این مورد ر. ک. نامه‌ی انگلس به مهرینگ به تاریخ ۴ ژوئیه ۱۸۹۳ (چاپ شده در Kernpunkte, S. ۵۵/۶) درباره‌ی آنچه که روش ماتریالیستی مهرینگ در Lessing- Legende ناقص آن است، اما "در نوشته‌های مارکس و من نیز به اندازه‌ی کافی بر آن تأکید نشده است." و آن اینکه، ما در وهله‌ی اول اهمیت اصلی را برای استخراج مفاهیم سیاسی و حقوقی و دیگر مفاهیم ایدئولوژیک از واقعیات پایه‌ی اقتصادی و برای فعالیت‌هایی که بواسطه‌ی این مفاهیم مطرح می‌شوند قائل می‌شدیم. اما در مقایسه با محتوا، نسبت به جنبه‌ی صوری امر، یعنی نحوه‌ی استنتاج و شکل‌گیری آن مفاهیم بی‌توجهی کردیم." ما خواهیم دید که این انتقاد از خود انگلس به نوشته‌های خود و مارکس تنها در ابعاد بسیار ناچیزی در مورد روش به کار گرفته شده از سوی آنان وارد است. ایراد یکجانبگی به نحو غیرقابل مقایسه‌ی نزد مارکس کمیاب تر است تا خود انگلس؛ و نزد این یک نیز بسیار کم تر از آنچه با خواندن انتقاد از خود شدید او ممکن است انتظار برود. ولی انگلس در پی این نگرانی که به جنبه‌ی صوری به اندازه‌ی کافی توجه نشان نداده، در دوره‌ی بعد گاهگاه این

علیهی هسته‌ی زمینی مه آلودگی های ایدئولوژی اکتفا می کند و ابدأ در بند واژگونی و رفع خود این ایدئولوژی ها نیست، طبعاً به همان اندازه انتزاعی و غیردیالکتیکی است که شیوه‌ی تفکری که به سبک فویرباخ تمامی تصورات ایدئولوژیک را در هسته‌ی مادی و زمینی اشان ریشه یابی می کند.

مارکسیزم عامیانه با اتخاذ چنین موضع انتزاعی و منفی ای نسبت به واقعیت ایدئولوژی مرتکب همان اشتباهی می شود که آن دسته از نظریه پردازان طبقه‌ی پرولتاریا، در گذشته و حال، که می خواهند از دید مارکسیستی مبنی بر مشروط بودن مناسبات حقوقی، اشکال دولت و هرگونه فعالیت سیاسی به اقتصاد این نتیجه را استخراج کنند که فعالیت پرولتاریا می تواند و باید در محدوده‌ی مبارزه‌ی مستقیم اقتصادی باقی بماند<sup>۱۱۱</sup>. همه می دانند که مارکس در مجادلاتش بر علیه پرودون و نیز بر علیه همه‌ی

اشتباه را مرتکب می شود که آن را به شیوه‌ی ای نادرست و غیردیالکتیکی مورد توجه قرار دهد. منظور ما همه‌ی آن عباراتی هستند در آنتی دورینگ، فویرباخ، و به ویژه نامه های بعدی او درباره‌ی "حوزه‌ی اعتبار درک ماتریالیستی از تاریخ" (گردآوری شده توسط برنشتاین Dokumente des Sozialismus II, ۶۵ff) که در آن ها انگلس گرایش دارد دقیقاً همان خطایی را مرتکب شود که هگل در بند ۱۵۶ دایرة المعارف خود (Werke, VI, ۳۰۸/۹) به عنوان "رفتاری کاملاً فاقد مفهوم" از آن نام می برد. به زبان هگلی، او از بلندای مفهوم به آستانه‌ی آن، به مقولات و اکنش، کنش متقابل و غیره باز می گردد.

<sup>۱۱۱</sup> - نمونه‌ی نپییک این تفکر قدیمی را می توان در اظهارات پرودن در نامه‌ی معروفش به مارکس در مه ۱۸۴۶ یافت (Nachlass II, ۳۳۶). او در این نامه توضیح می دهد که اکنون مسأله را چگونه می بیند: "بازپس دادن ثروت ها به جامعه از طریق یک ترکیب اقتصادی ثروت هایی که از طریق یک ترکیب اقتصادی دیگر از جامعه بیرون رفته اند. به عبارت دیگر تبدیل تئوری مالکیت به اقتصاد سیاسی بر علیه مالکیت، و از این طریق دستیابی به آنچه که شما سوسیالیست های آلمانی اشتراک کالایی می نامید" مارکس بر عکس، در زمانی که هنوز به نقطه نظر ماتریالیستی- دیالکتیکی خود نرسیده بود، آن رابطه‌ی دیالکتیکی را که به موجب آن بایستی مسائل اقتصادی هم از نظر تئوریک و هم از لحاظ پراتیکی به شیوه‌ی ای سیاسی طرح و حل شوند، به روشنی درک می کرد. در این مورد ر. ک. نامه به روز (Ruge) در سپتامبر ۱۸۴۳، که در آن مارکس به "سوسیالیست های افراطی" که به نظرشان مسائل سیاسی ای مثل تفاوت سیستم رسته ای و سیستم نماینده ای "ارزش اعتنایی ندارند" با این نکته‌ی دیالکتیکی پاسخ می دهد که "این سؤال تفاوت بین سلطه‌ی انسان و سلطه‌ی مالکیت خصوصی را بشیوه‌ی سیاسی برمی نماید."



گرایش های از این نوع با چه شدت و حدتی بحث کرده است. او در دوره های مختلف زندگی اش در هر کجا که با چنین نظراتی (که امروزه در سندیکالیزم ادامه‌ی حیات می دهند) مواجه می شد، همواره با نیروی هر چه تمام تر تأکید می کرده که این "کم بها دادن ترافرازنده" (transzendente Geringschätzung) به دولت و اقدام سیاسی، کاملاً غیرماتریالیستی، و در نتیجه از لحاظ نظری نارسا و از لحاظ پراتیکی خطرناک است<sup>۱۱۲</sup>. و این درک دیالکتیکی از رابطه‌ی اقتصاد و سیاست آنچنان به صورت جزء لایتجزای تنوری مارکسیستی درآمد که حتی مارکسیزم عامیانه‌ی بین الملل دوم نیز قادر نبود، دستکم به طور مجرد، وجود مسائل سیاسی انقلابی گذار را منکر شود، هر چند که به طور مشخص نسبت به توضیح آن ها بی اعتنایی می کرد. در بین مارکسیست های ارتدکس هیچکس نبود که اساساً ادعا کند برای مارکسیزم پرداختن تنوریکی و پراتیکی به مسائل سیاسی موضع مغلوب بوده است. این کار بر عهده‌ی سندیکالیست ها گذاشته شد، که هر چند بخشی از آنان خود را به مارکس منتسب می کردند اما هرگز مدعی نشدند مارکسیست ارتدکس هستند. اما از سوی دیگر بسیاری از مارکسیست های خوب عملاً در ارتباط با واقعیت های ایدئولوژیک از لحاظ نظری و از نظر پراتیکی موضعی را پذیرفته اند و می پذیرند که با موضع سندیکالیست ها در مورد واقعیت سیاسی در یک راستا قرار می گیرد. همان ماتریالیست هایی که در مخالفت با نفی اقدام سیاسی با مارکس هم صدا می شوند که: "نباید گفت که جنبش اجتماعی جنبش سیاسی را منتفی می کند"، و همان ها که در برابر آنارشیزم مکرر بر این امر تأکید کرده اند که پس از انقلاب پیروزمند پرولتاریا نیز، علیرغم همه‌ی تغییراتی که در شکل دولت بورژوایی روی می دهند، واقعیت سیاست همچنان

<sup>۱۱۲</sup> - ر. ک. به ویژه آخرین صفحات فقر فلسفه.

تا مدت‌های مدید تداوم خواهد داشت، هم اینان در آنجا که بشنوند نه جنبش اجتماعی مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا به تنهایی می‌تواند جایگزین جنبش معنوی در قلمرو ایدئولوژی شود و ضرورت آن را از بین ببرد و نه اتحاد جنبش اجتماعی و سیاسی، به "کم بها دادن ترافراننده" آناشیستی-سندیکالیستی می‌افتند. و امروزه نیز هنوز اکثریت نظریه پردازان مارکسیست به جای آنکه تنها روش ماتریالیستی، و در نتیجه علمی را که مارکس و انگلس بر آن تأکید داشتند به طور سیستماتیک در مورد پدیده‌های به اصطلاح معنوی به کار ببندند، این بخش از واقعیت اجتماعی را در معنایی یکسره منفی، انتزاعی و غیردیالکتیکی درک می‌کنند. به جای آنکه در کنار روند زندگی اجتماعی و سیاسی حیات معنوی و در کنار بودن و شدن ( Sein und Werden) اجتماعی در گسترده‌ترین معنی اش (همچون اقتصاد، سیاست، حقوق و غیره) آگاهی اجتماعی را در تمامی جلوه‌هایش به مثابه‌ی جزء واقعی هر چند مینوی (یا "ایدئولوژیک") از کل واقعیت اجتماعی درک کنند، به شیوه‌ای اساساً متافیزیکی-دوآلیستی، تمامی آگاهی را بازتابی وابسته، یا تنها بالنسبه مستقل اما نهایتاً وابسته، نسبت به فرایند مادی تحول قلمداد می‌نمایند.<sup>۱۱۳</sup>

با چنین زمینه‌ای، مسلماً تلاش نظری برای بازسازی روسی که (به نظر مارکس) تنها روش علمی، دیالکتیکی-ماتریالیستی در رابطه با درک و برخورد با واقعیت ایدئولوژیک است با موانع بزرگ تری مواجه است از آنچه که در سر راه بازسازی تئوری راستین مارکسیستی دولت قرار داشته‌اند. زیرا ابتدال مارکسیزم توسط نسخه برداران در مورد مسائل دولت و سیاست تنها در

<sup>۱۱۳</sup> - در مورد این مسأله که انگلس بعدها تا چه حد بر چنین درکی صحه می‌گذاشت، ر. ک. یادداشت ۵۵.

این بود که معتبرترین نظریه پردازان و مبلغین بین الملل دوم به اندازه‌ی کافی مشخص به مهم ترین مسائل انقلابی گذار در قلمرو سیاست نپرداختند. اما آنان، دستکم به طور مجرد، تصدیق می کردند، و حتی در مبارزات درازمدت خود، ابتدا بر علیه‌ی آنارشویست ها و سپس بر علیه‌ی سندیکالیست ها، شدیداً تأکید می ورزیدند که بنا به درک ماتریالیستی از تاریخ نه فقط زیر بنای واقعی که در نهایت بنیان تمام پدیدارهای دیگر تاریخی- اجتماعی است، یعنی ساختار اقتصادی جامعه، بلکه حقوق و دولت، یعنی روبنای قضایی و سیاسی نیز یک واقعیت است، و نمی توان این واقعیت را به شیوه ای آنارشویستی- سندیکالیستی به کنار گذاشت و ندیده گرفت، بلکه باید آن را با انقلابی سیاسی واقعاً دگرگون کرد. اما برعکس، اشکال آگاهی اجتماعی و روند حیات معنوی از سوی بسیاری از مارکسیست های عامیانه، تا امروز نیز حتی به طور مجرد پذیرفته نشده است. اینان با استناد به برخی اظهارات مارکس و به ویژه انگلس<sup>۱۱۴</sup> به سادگی کل ساختار معنوی (ایدئولوژیک) جامعه را یک شبه واقعیت قلمداد می کنند که تنها به صورت خطا، پندار و توهم در مغز ایدئولوگ ها وجود دارد اما در واقعیت فاقد هرگونه برابر ایستای واقعی است. فرض بر این است که این امر به هر حال برای تمامی ایدئولوژی های به اصطلاح "متعالی تر" نیز صادق است. بنابراین شیوه‌ی برنامه‌ی (Vorstellungsweise) سیاسی و قضایی نیز سرشتی ایدئولوژیک و غیرواقعی دارند، با این همه دستکم به چیزی واقعی منتسب اند یعنی به

---

<sup>۱۱۴</sup> - انگلس در سنن بالاتر یکبار در مورد چنین "قلمروهایی از ایدئولوژی که باز هم در ارتفاع بیشتری در هوا معلق اند" مثل مذهب، فلسفه و غیره گفته است که حاوی عنصر ما قبل تاریخی "بلاهت بدوی" اند (نامه به کنراد اشمیت در ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰ Dokumente, des Sozialismus II, ۶۹). مارکس نیز در تئوری های ارزش اضافه (جلد I / ص ۴۴) مشخصاً از فلسفه با لحنی مشابه و علناً بسیار منفی صحبت می کند.

نهادهای دولتی و حقوقی که روبنای جامعه‌ی مورد نظر را تشکیل می‌دهند. اما شیوه‌ی برنامه‌ی ایدئولوژیک "باز هم متعالی‌تر" (تصورات مذهبی، هنری و فلسفی انسان) متناظر با هیچ برابر ایستایی نیستند. ما می‌توانیم این طرز تفکر را - با مختصری مبالغه به منظور روشن تر شدن مطلب- چنین فورموله کنیم: برای اینان سه تراز واقعیت وجود دارد. ۱- اقتصاد، که واقعی و در تحلیل نهایی تنها واقعیت عینی و غیرایدئولوژیک است؛ ۲- دولت و حقوق، که دیگر کاملاً واقعی نیستند بلکه تا درجه‌ی معینی به لباس ایدئولوژی در آمده‌اند؛ ۳- ایدئولوژی ناب که یکسره فاقد برابر ایستا و غیرواقعی است ("مهمل محض").

جهت بازسازی نظری نتایج واقعی اصل دیالکتیکی- ماتریالیستی برای درک واقعیات معنوی در وهله‌ی اول اشاره به چند نکته‌ی عمدتاً اصطلاح‌شناختی ضروری است. مسأله‌ی اصلی که باید توضیح داده شود این است که اساساً از رابطه‌ی آگاهی و برابر ایستای آن از دیدگاه دیالکتیکی- ماتریالیستی چه تصویری می‌توان داشت.

از لحاظ اصطلاح‌شناسی از هر چیز باید گفت که مارکس و انگلس هیچگاه بر آن نبوده‌اند که آگاهی اجتماعی و فرآیند حیات معنوی را ایدئولوژی صرف بخوانند. ایدئولوژی تنها یعنی آگاهی وارونه؛ مشخصاً، آن آگاهی‌ای که یک پدیده‌ی جزئی از زندگی اجتماعی را وجودی قائم به ذات می‌بیند، مثلاً آن دسته از برنامه‌ی‌های قضایی و سیاسی که حقوق و دولت را به مثابه‌ی قدرت‌های مستقل بر فراز جامعه در نظر می‌گیرد<sup>۱۱۰</sup>. برعکس، آنجا که

<sup>۱۱۰</sup> - ر. ک. به ویژه ملاحظات انگلس درباره‌ی دولت در S, ۵۱ Feuerbach,

مارکس در مورد اصطلاحات خود اظهارات دقیق تری ارائه کرده است<sup>۱۱۶</sup>، به صراحت می‌گوید که در درون کلیت روابط حیات مادی - که هگل آن را جامعه‌ی مدنی می‌نامد- به مناسبات اجتماعی تولید (ساختار اقتصادی جامعه) زیر بنای واقعی ای را می‌سازند که از یکسو بر روی آن یک روبنای حقوقی و سیاسی سر بر می‌آورد و از سوی دیگر اشکال معینی از آگاهی اجتماعی به آن متناظر می‌شوند. از جمله‌ی این اشکال آگاهی اجتماعی موجود - که همان اندازه در جامعه واقعی اند که حقوق و دولت- فیتیشیزم کالایی یا ارزش است، که مارکس در نقد اقتصاد سیاسی خود آن را تحلیل کرده است، و نیز سایر برنامه‌ی های اقتصادی که از آن مشتق می‌شوند. مشخصه‌ی برجسته‌ی درک مارکس- انگلس در همین است که آنان این ایدئولوژی بنیادی اقتصادی جامعه‌ی بورژوایی را هرگز ایدئولوژی نمی‌خوانند. بنابه اصطلاح‌شناسی مارکس و انگلس، تنها اشکال آگاهی قضایی، سیاسی، مذهبی، هنری یا فلسفی می‌توانند ایدئولوژیک باشند، و آن هم، چنانکه خواهیم دید، نه لزوماً در هر وضعیتی، بلکه تنها در شرایط معینی که در بالا بدان‌ها اشاره شد. این جایگاه ویژه‌ی اشکال آگاهی اقتصادی به روشنی بیانگر آن تغییر در نگرش به فلسفه است که ماتریالیسم دیالکتیکی کمال یافته‌ی دوره‌ی بعد را از مرحله‌ی هنوز رشد نیافته‌ی قبلی متمایز می‌کند. در نقد نظری و پراتیکی جامعه از طرف مارکس و انگلس، نقد نظری و پراتیکی فلسفه در مقام دوم، حتی می‌توان

---

۱۱۶- ر.ک. مقدمه‌ی نقد اقتصاد سیاسی (S.LIVff). گردآوری دقیقی از مواد زبانشناختی و اصطلاح‌شناختی در مورد این مسأله را می‌توان در کتاب مارکس‌شناس بورژوا، "هام ماخر" یافت Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, S. ۱۹۰-۲۰۶, ۱۹۰۹ (سیستم فلسفی- اقتصادی مارکسیزم) تفاوت این نویسنده با دیگر منتقدین مارکس در این است که او در تلاش برای حل این مسأله دستکم تمام موادی را که در منابع آمده‌اند؛ به کار گرفته است. درحالی که دیگران، مثل تونی (Tönnies) و بارت (Barth) تعبیرهای خود را حول عبارات و جملات معین و منفردی از مارکس به هم بافته‌اند.

گفت سوم، چهارم و یا ما قبل آخر قرار می‌گیرد. "فلسفه‌ی انتقادی"، که مارکس سالنامه‌های آلمانی-فرانسسه و *وظیفه‌ی اصلی خود را در آن می‌دانست*<sup>۱۱۷</sup>، تبدیل شد به نقد رادیکال تر جامعه، نقدی که عمیق تر به ریشه دست می‌برد<sup>۱۱۸</sup>، و بر نقد اقتصاد سیاسی استوار است. مارکس که زمانی گفته بود می‌تواند "به سراغ هر یک از اشکال نظری و پراتیکی آگاهی برود، و از صورت های خود واقعیت موجود واقعیت راستین را به مثابه‌ی قَدَر و غایت آن‌ها بیرون بکشد"<sup>۱۱۹</sup>. دریافت که مناسبات حقوقی و اشکال دولت و نیز تمامی اشکال آگاهی اجتماعی نه از روی خود آن‌ها قابل درک اند و نه از روی سیر تکاملی فکر انسانی (یعنی از فلسفه‌ی هگل و بعد از هگل)، بلکه در مناسبات زندگی مادی ریشه دارند که "شالوده‌ی مادی یا استخوان بندی" کل سازمان اجتماعی را می‌سازند<sup>۱۲۰</sup>. نقد رادیکال جامعه‌ی بورژوایی اکنون دیگر نمی‌تواند، آنچنان که مارکس در ۱۸۴۳ هنوز فکر می‌کرد<sup>۱۲۱</sup>، به

۱۱۷ - Nachlass I. ۳۸۳

۱۱۸ - تعریف مارکس از واژه‌ی "رایکال" در *نقد فلسفه‌ی حق هگل* ۳۹۲، Nachlass I.

۱۱۹ - همانجا، ص ۳۸۱.

۱۲۰ - پیشگفتار و مقدمه‌ی *نقد اقتصاد سیاسی*، S.LIV.LV, XLVIII.

۱۲۱ - حتی در ۱۸۴۳ نیز این جمله درک واقعی مارکس را به درستی بیان نمی‌کرده. در همان نامه‌ی سپتامبر ۱۸۴۳ به روژ، که کلمات متن از آن نقل شده اند مارکس در سطر پیش از این توضیح می‌دهد که آن مسائلی که نمایندگان اصل سوسیالیستی را به خود مشغول کرده اند، به واقعیت گوهر حقیقی انسانی مربوط اند، ولی در کنار آن بایستی وجه دیگر این گوهر نیز به نقد در آید: وجود نظری انسان در مذهب، علم و غیره. می‌توان سیر پیشرفت مارکس را از این لحاظ در فورمول کوتاهی خلاصه کرد: او ابتدا مذهب را [به‌طور] فلسفی نقد می‌کند، سپس مذهب و فلسفه را [به‌طور] سیاسی و سرانجام مذهب، فلسفه، سیاست و همه‌ی ایدئولوژی‌های دیگر را [به‌طور] اقتصادی. نشانه‌های راهنما در این مسیر عبارتند از: ۱- مطالب مقدمه‌ی رساله‌ی دکترای فلسفی مارکس (نقد فلسفی مذهب)؛ ۲- نکات راجع به فوریرباخ در نامه‌ی ۱۳ مارس ۱۸۴۳ به روژ: "در گفته‌های قصار (Aphorism) فوریرباخ تنها این نکته به نظر من نادرست است که او بیش از حد بر طبیعت تأکید دارد و بسیار کم بر سیاست. و این تنها حلقه‌ی رابطی است که فلسفه‌ی معاصر از طریق آن می‌تواند به حقیقت تبدیل شود." و همچنین نکته‌ی معروف در نامه‌ی سپتامبر مارکس به روژ- که قبلاً ذکر شد- در این باره که فلسفه خود را "دنیوی" کرده و در نتیجه "آگاهی فلسفی خود به عذاب مبارزه گرفتار آمده است، آن هم نه فقط

سراغ "هر" شکل دلخواهی از آگاهی نظری و پراتیکی برود، بلکه باید از آن اشکال معین آگاهی آغاز کند که اقتصاد سیاسی جامعه‌ی بورژوایی بیان علمی آن هاست. به این ترتیب نقد اقتصاد سیاسی، چه از نظر تنوریک و چه در پراتیک، در مقام اول قرار می‌گیرد. البته این امر به هیچ وجه باعث نمی‌شود که این شکل ارائه‌ی ژرف تر و رادیکال تر نقد انقلابی مارکس دیگر نقد کل جامعه‌ی بورژوایی و تمامی اشکال آگاهی آن نباشد. بنابراین مارکس و انگلس نقد فلسفه را، که به نظر می‌رسد در دوره‌های بعد بندرت و تنها از سر تصادف از سوی آنان صورت می‌گرفته، در واقع هرگز کنار نمی‌گذارند بلکه فقط آن را به شیوه‌ای عمیق تر و رادیکال تر انجام می‌دهند. برای نشان دادن این امر کافی است در برابر برخی تصورات اشتباه آمیز که امروزه با رجوع به نقد مارکس بر اقتصاد سیاسی اشاعه یافته‌اند، معنای کامل و انقلابی این نقد اقتصادی را بازسازی کنیم. با این کار در عین حال جایگاه این نقد در کل سیستم نقد اجتماعی مارکس و همچنین ارتباط آن با نقد ایدئولوژی‌هایی همچون فلسفه روشن می‌شود.

اینکه نقد اقتصاد سیاسی، یعنی مهم‌ترین جزء نظری و پراتیکی در نقد اجتماعی ماتریالیستی- دیالکتیکی مارکسیستی، همان اندازه نقد اشکال معینی از آگاهی اجتماعی در عصر سرمایه‌داری را ارائه می‌کند که نقد روابط تولید مادی در این عصر را، واقعیتی است پذیرفته شده از سوی همه. حتی "دانش

---

از بیرون که از درون. ۳- عباراتی از نقد فلسفه‌ی حق هگل که بنابراین "رابطه‌ی صنعت و به طور کلی جهان ثروت با جهان سیاست" یک "مسئله‌ی عمده در عصر جدید" است. این مسئله که توسط "خود واقعیت سیاسی-اجتماعی مدرن" طرح شده، الزاماً خارج از وضع موجود فلسفه‌ی دولت و حقوق آلمانی، حتی در "همسازترین، غنی‌ترین و نهایی‌ترین" شکلش نزد هگل، قرار می‌گیرد (ر.ک).

Dokumente des Sozialismus I, ۳۹۶/۷ Nachlass I, ۳۸۸, ۸۹, ۹۱; nachlass I,  
(۳۸۰; Nachlass I, ۶۸

علمی" ناب و بیطرف مارکسیزم ارتدکس عامیانه هم این واقعیت را به رسمیت می شناسد. شناخت علمی قوانین اقتصادی یک جامعه، به نظر هیلفردینگ نیز (ر. ک. ص ۱۰۸) "عوامل تعیین کننده ای که اراده‌ی طبقات این جامعه را تعیین می کنند" را نشان می دهد و به این لحاظ یک "سیاست علمی" است. اما علیرغم این ارتباط بین اقتصاد و سیاست، بایستی بنا به برداشت کاملاً انتزاعی و به کلی غیردیالکتیکی مارکسیزم عامیانه، "نقد اقتصاد سیاسی" به مثابه "علم" نقشی صرفاً تنویریک داشته باشد: انتقاد به خطاهای علمی در آموزه‌ی اقتصاد بورژوایی، چه کلاسیک و چه عامیانه. از طرف دیگر، حزب سیاسی کارگری هم می تواند از نتایج این تحقیقات انتقادی- علمی برای مقاصد عملی خود، که هدف نهایی آن واژگونی ساختار اقتصادی جامعه‌ی سرمایه داری و مناسبات تولید مادی در آن است، بهره گیرد (و یا احیاناً سیمکوویچ (Simkhovitch) و پاول لنش (Paul Lensch) نیز نتایج چنین مارکسیزمی را بر علیه خود حزب کارگری به کار گیرند!)

نقص اساسی این مارکسیزم عامیانه، به زبان مارکسی، پافشاری کاملاً "غیرعلمی" اش بر آن رئالیزم و ساده انگارانه ای است که به یاری آن، به اصطلاح عقل سلیم، این "بدترین متافیزیسین"، و نیز علم مثبت معمولی جامعه‌ی بورژوایی بین آگاهی و برابر ایستای آن خط فاصل روشنی می کشند، بی خبر از اینکه این تمایز، که حتی در ملاحظه‌ی ترفرازانده‌ی فلسفه‌ی انتقادی نیز دیگر به طور کامل برقرار نیست<sup>۱۲۲</sup>، برای درک دیالکتیکی یکسره رفع شده است<sup>۱۲۳</sup>. در بهترین حالت، آنان می پندارند که یک چنین

<sup>۱۲۲</sup> - در این رابطه به ویژه اظهارات لاسکی (Laski) در قسمت دوم "فلسفه‌ی حقوق" اش در Festgabe für Kuno Fischer, II, ۲۸ff بسیار آموزنده است.

<sup>۱۲۳</sup> - نمونه‌ی بسیار درخشانی از این امر را فصل سوم کتاب دوم درباره‌ی جنگ نوشته‌ی ژنرال کارل فون کلاوزوتیس (Karl von Clausewitz) بدست می دهد. نویسنده که



چیزی می تواند برای دیالکتیک ایده آلیستی هگل صادق باشد، و فکر می کنند آن "راز آمیزی" که دیالکتیک، به نظر مارکس، "در دست هگل بدان دچار

پژوهشگر فلسفه‌ی جنگ است و عمیقاً تحت تأثیر روح و نیز روش فلسفه‌ی ایده آل آلمان قرار دارد، بررسی می کند که صحبت کردن از هنر جنگ صحیح تر است یا علم جنگ، و به این نتیجه می رسد که "سزاوارتر آن است که گفته شود هنر جنگ تا علم جنگ". اما این نتیجه برای او قانع کننده نیست و یکبار دیگر به بررسی می پردازد و توضیح می دهد که، با واریسی دقیق تر، "جنگ هنر است به معنای واقعی کلمه و نه علم" و در شکل واقعی نوین اش (برخلاف آنچه در گذشته در روزگار سپهسالاری (Condottieri) بود) "صنعتگری" هم نیست. در واقع جنگ بیش تر "بخشی از مرادوی انسانی است." بنابراین ما می گوئیم جنگ جزو قلمروی هنرها و علوم نیست، بلکه به حوزه‌ی حیات اجتماعی تعلق دارد. جنگ تعارض منافع عظیم است که به نحوی خونین حل می شود و تنها تفاوت آن با دیگر تعارض ها در همین است. بهتر از هر هنری می توان آن را با دادوستد مقایسه کرد، که آن هم تعارضی است از منافع و فعالیت های انسانی، و از این هم شبیه تر به جنگ سیاست است که این را نیز به نوبه ی خود می توان نوعی دادوستد دانست، در مقیاسی بزرگ، از این گذشته، سیاست زهدانی است که جنگ در آن نمو می کند و خطوط اصلی اش به طور ضمنی در آن نهفته اند، همچنان که خصوصیات موجود زنده در نطفه اش."

(Vom Krieg, Erstausg. ۱۸۳۲, I. ۱۴۳, Schlieffensche Ausg., S. ۹۴)

ممکن است برخی از متفکران پوزیتیویست جدید و پایبند به مقولات متحجر متافیزیکی به این ایراد بگیرند که این نویسنده‌ی مشهور در اینجا موضوع علم جنگ را با خود این علم در هم آمیخته است. اما حقیقت این است که کلاوز ویتس به خوبی می دانسته علم به معنای معمول و غیردیالکتیکی اش چیست. او به صراحت می گوید چنان علمی "به معنای واقعی اش" در ارتباط با موضوعی که در زبان عادی گاه هنر جنگ و گاه علم جنگ خوانده می شود، نمی تواند وجود داشته باشد. چون در اینجا نه با یک "ماده‌ی بیجان"، آنچنان که در هنرها (و علوم) مکانیکی پیش می آید، و یا با "سوژه‌ی زنده اما منفعل و مطیع"، آنگونه که در هنرها (و علوم) ایده آل مطرح است، بلکه با "موضوعی زنده و دارای واکنش" سر و کار داریم. ولی همچون هر موضوع غیر فراماندگار، یک جان کاوشگر می تواند این موضوع را نیز روشن کند و ساختار درونی اش را کم و بیش توضیح دهد. و "این خود کافی است که مفهوم تئوری را توجیه کند." (همانجا ۱۴۱/۴ و یا ۹۲/۵). شباهت مفهوم تئوری برای کلاوز ویتس با مفهوم علم در سوسیالیزم علمی مارکس- انگلس آنچنان چشمگیر است که سخن بیشتری در این باره نیاز نیست. در عین حال این شباهت تعجب آور نیست، چرا که هر دو از منبع واحدی نشأت گرفته اند، از مفهوم فلسفه و علم نزد هگل. از این گذشته، شرح هایی که نسخه برداران کلاوز ویتس درباره‌ی این نکته از نظریه‌ی استاد خود نگاشته اند در لحن و محتوا به نحو حیرت آوری اظهارات بعضی از علمای مارکسیست را در مورد تئوری مارکس به یاد می آورد. ما چند جمله‌ای از پیشگفتار شلیفن (Schlieffen) را در اینجا نقل می کنیم (S.IV): "کلاوز ویتس هیچگاه ارزشی را که یک تئوری سالم فی نفسه دارد، منکر نشده است. کتاب او درباره‌ی جنگ، سرشار از این تلاش است که تئوری را با زندگی واقعی همونا کند. این امر تا حدی تسلط یک شیوه‌ی نگرش فیلسوفانه را، که به مذاق خواننده‌ی امروزی خوش نمی آید، توضیح می دهد." دیده می شود که تنها مارکسیزم نبوده که در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم گرفتار عامیانه‌ی شده است!

شده" درست در همین جاست؛ از این رو مسلماً بایستی این راز آمیزی در هیئت عقلانی این دیالکتیک یعنی در دیالکتیک ماتریالیستی مارکس، از ریشه برانداخته شده باشد. اما حقیقت این است که مارکس و انگلس، چنانکه خواهیم دید، نه فقط در نخستین دوره‌ی کار خود، دوره‌ی فلسفی، بلکه در دوره‌ی بعدی، دوره‌ی علمی- اثباتی، نیز از یک چنین نگرش متافیزیکی (دوآلیستی) به رابطه‌ی آگاهی و واقعیت آنچنان دور بوده اند که هرگز به ذهنشان نیز خطور نمی کرده که سخنان آنان به این شیوه‌ی خطرناک سوءتعبیر شود و از این رو در عبارات معدودی (که البته با صدها نمونه‌ی دیگر به سادگی قابل تصحیح اند!) برای اینگونه کج فهمی ها حتی در حد قابل ملاحظه‌ای بهانه بدست داده اند. انطباق آگاهی و واقعیت، که مشخصه‌ی هر دیالکتیکی، از جمله دیالکتیک ماتریالیستی مارکس است، باعث می شود روابط تولید مادی در عصر سرمایه داری نیز تنها همراه با اشکال معینی از آگاهی- یعنی آگاهی پیش- علمی و همچنین آگاهی (بورژوایی) علمی در این دوره، که منعکس کننده‌ی آن روابط اند- آن چیزی باشند که هستند و بدون این اشکال آگاهی نمی توانند در واقعیت وجود داشته باشند. از این رو، حتی با صرف نظر از هرگونه ملاحظات فلسفی، کاملاً روشن است که بدون چنین انطباقی نقد اقتصاد سیاسی هرگز نمی توانسته به مهم ترین جزء یک تئوری انقلاب اجتماعی بدل شود. پس از عکس قضیه نتیجه می شود که برای آن گروه از نظریه پردازان مارکسیست که برایشان مارکسیزم دیگر اساساً یک تئوری انقلاب اجتماعی نبود می باید نگرش دیالکتیکی نسبت به انطباق آگاهی و واقعیت نیز بیهوده باشد و نتیجتاً از لحاظ نظری نیز سرانجام غلط (غیر علمی) به نظر آید.<sup>۱۲۴</sup> در

<sup>۱۲۴</sup> - رابطه‌ی بین روحیه‌ی غیرانقلابی و کج فهمی کامل جنبه‌ی دیالکتیکی در نقد مارکسیستی به اقتصاد سیاسی به ویژه نزد برنشتاین مشهود است. او رساله‌ی *Allerhand*

تمام جاهایی که مارکس و انگلس در دوره های مختلف فعالیت تئوریک-پراتیک انقلابی خود درباره ی رابطه ی آگاهی و واقعیت سخنی گفته اند، چه در سطح اقتصاد، چه در سطح بالاتر سیاست و قضا، و یا سطوح باز هم بالاتر هنر، مذهب و فلسفه، باید همواره دقت کرد که این اشارات (که معمولاً، هم، بخصوص در دوره های بعدتر، چیزی بیش از اشارات پراکنده نیستند!) معطوف به کدام جهت اند. این جهات از پایه با هم فرق دارند، بسته به اینکه بر علیه روش ایده آلیستی و نگرورزانه ی هگل و هگلین ها باشند و یا بر علیه "روش معمولی و بار دیگر مد شده و اساساً متافیزیکی ولف (Wolf) که پس از "الغای این مفهوم نگرورزانه" توسط فونرباخ بار دیگر در ماتریالیزم جدید علمی-طبیعی بوشر (Buecher)، وگت (Vogt)، موله شوت (Moleschott) جایگیر شده بود و "اقتصاددانان بورژوا نیز کتاب های حجیم و بی سروته خود را با این روش نوشتند" <sup>۱۲۵</sup>.

---

Wertheoretische اش را در ۱۹۰۵, S. ۵۵۹, *Dokumete des Sozialismus* با سخنی به پایان می رساند که بطور جدی با معنای تئوری ارزش مارکس مغایرت دارد: "امروزه ما (!) قانون تعیین قیمت را به طریقی مستقیم تر از راه پر پیچ و خم چیزی متافیزیکی موسوم به "ارزش" تحقیق می کنیم. "دقیقاً به همین ترتیب، برای سوسیالیست های "بازگشت به کانت" و دیگر ایده آلیست-سوسیالیست ها، "بودن" و "بایستن" از هم تفکیک می شوند. در این مورد ر. ک. نقد ساده انگارانه ی هلندر (Marx und Hegel, S. ۲۶): "اغلب انسان ها فطرتاً (!) عادت دارند کانتی بیندیشند، یعنی بین بودن و بایستن فرق بگذارند." و نیز ر. ک. اشارات مارکس درباره ی جان لاک در نقد اقتصاد سیاسی (ص ۶۲) که می گوید این فیلسوف نیز بین بورژوا "در یکی از آثارش حتی ثابت کرده که عقل بورژوایی عقل عادی انسان است." <sup>۱۲۵</sup> - بهترین بررسی کل این وضعیت روش شناختی را می توان در دومین مقاله ای که انگلس درباره ی کتاب تازه منتشر شده ی مارکس نقد اقتصاد سیاسی، نوشته بود (در تاریخ های ۶ و ۲۰ آگوست ۱۸۵۹ در هفته نامه ی آلمانی زبان *Das Volk* که در لندن انتشار می یافت) پیدا کرد. این مقاله ها اخیراً در جلد چهارم (۱۹۰۰) *Dokumente des Sozialismus* به چاپ رسیده اند. امروزه آسان ترین منبع در دسترس عبارت است از Ernst Drahan, *Friedrich Engels- Brevier*, ۱۹۲۰, S. ۱۱۳ff. دیگر در همین راستا را در صفحات ۱۱۸/۹ می توان یافت. ("به نظر می رسید که قلمرو متافیزیکی کهن با مقولات جامدش از نو در علم آغاز شده است."، در "عصری که محتوای مثبت علم بار دیگر بر جنبه ی صوری آن چیره شد"؛ با "مد شدن" علم طبیعی" مجدداً نحوه ی

مارکس و انگلس تنها در برابر روش اول، روش دیالکتیک هگلی از همان آغاز، به تعیین تکلیف با خود نیاز داشتند. آنان، در اینکه باید نقطه‌ی عزیمت خود را از این روش بگیرند، هیچ شکی نداشتند. برای آن‌ها مسأله تنها این بود که آنگاه که روش دیالکتیکی هگل دیگر نمی‌بایست روش درکی در باطن ماتریالیستی و در ظاهر ایده‌آلیستی از جهان باشد - آنطور که در نزد هگل بود- بلکه باید به مثابه‌ی ارغونی برای درک صریحاً ماتریالیستی از تاریخ و جامعه به کار آید، در این صورت چه تغییراتی باید در آن داده شود.<sup>۱۲۶</sup> هگل تعلیم داده بود که روش (فلسفی - علمی) صرفاً شکلی از اندیشیدن نیست که برایش بی تفاوت باشد در مورد چه محتوایی به کار بسته می‌شود، برعکس، این روش چیزی نیست جز ساختمان کل که در جوهریت نایش ارائه شده است. و مارکس خود در یکی از نوشته‌های دوره‌ی جوانی اش همین معنا را چنین آورده بود: "شکل هیچ ارزشی ندارد آنگاه که شکل محتوا نیست"<sup>۱۲۷</sup>. به این ترتیب، به بیان مارکس و انگلس، از لحاظ منطقی- روش شناسی مسأله این بود که "روش دیالکتیکی از پوشش ایده‌آلیستی اش عریان و در هیئت ساده‌ای

---

تفکر متافیزیکی کهنه نیز با نهایت یاهه سرایی های ولف (Wolf) عود کرد؛ "آنان تا سر حد مهمل باقی طرز تفکر عوامانه و تنگ نظرانه‌ی دوره‌ی پیش از کانت را دوباره احیا کردند؛" فاطر چموش عقل سلیم بورژوازی،" و غیره و غیره.

<sup>۱۲۶</sup> - درباره‌ی قطع رابطه بین درک هگلی و مارکسی از تاریخ از یکسو و بین روش منطقی هگل و مارکس از سوی دیگر، ر. ک. منبع قبلی، ص ۱۲۰

<sup>۱۲۷</sup> - ر. ک. Nachlass; ۳۱۹، عبارت نقل شده از هگل (پدیده شناسی روح) به صورت کامل تر در Kernpunkte, S. ۳۸ff آمده است. ناتوانی در درک رابطه‌ی همانی شکل و محتوا، دیدگاه ترفرازنده را از دیدگاه دیالکتیکی (چه ایده‌آلیستی و چه ماتریالیستی) متمایز می‌کند: اولی محتوا را تجربی و تاریخی و شکل را دارای اعتبار عام و ضروری می‌شمارد و دومی شکل به مثابه‌ی شکل را در گذرندگی تجربه و تاریخ و در عین حال در "عذاب مبارزه" می‌بیند. از همینجا به خوبی دیده می‌شود که دموکراسی ناب و فلسفه‌ی ترفرازنده‌ی ناب چگونه به هم ارتباط دارند.

ارانه شود که در آن به صورت تنها شکل صحیح تحول اندیشه درآید" <sup>۱۲۸</sup> . آنان در برابر هیئت نگرورزانه و انتزاعی روش دیالکتیکی که از هگل به جا مانده بود، و مکاتب گوناگون هگلی آن را حتی بسیار انتزاعی تر و صوری تر کرده بودند، با چنین عبارات تندی سخن گفته اند: اینکه تمامی اندیشه چیزی نیست جز "تبدیل سهش ها (Anschauung) و تصورات (Vorstellung) به مفاهیم"، و نیز اینکه همه‌ی مقولات اندیشه، حتی عام ترین آن ها چیزی نیستند جز "روابط مجرد و یک جانبه‌ی یک کل زنده‌ی مشخص که از پیش مفروض است"، و اینکه برابر ایستایی که از طریق تفکر به مثابه‌ی عینی ادراک شده "همچون گذشته خارج از ذهن همچنان قائم بذات می ماند" <sup>۱۲۹</sup> . اما اینکه مارکس و انگل در سراسر زندگی خود از آن شیوه‌ی تفکر غیر دیالکتیکی که اندیشه، دریافت، شناخت و ادراک واقعیت را به مثابه‌ی وجودهای مستقل در مقابل خود واقعیت بلاواسطه قرار می دهد، تا چه اندازه میرا بوده اند به بهترین نحو در عبارتی از مجادلات کتبی انگلس با دورینگ تصویر شده است؛ و از آنجا که بنابه یک روایت بسیار رایج، انگلس، برخلاف دوست فلسفی ترش مارکس، در سنین بالاتر ظاهراً به یک جهان بینی کاملاً طبیعت گرا- ماتریالیستی در افتاده است، این عبارات اهمیت برهانی مضاعفی می یابد. او درست در همانجا که اندیشه و آگاهی را به عنوان محصولات مغز انسان و خود انسان، به مثابه‌ی محصول طبیعت، معرفی می کند صراحتاً به آن

---

<sup>۱۲۸</sup> - ر. ک. انگلس، همانجا. او می افزاید که برجسته شدن این روش در نقد اقتصاد سیاسی مارکس را دستاوردی می داند "که از لحاظ اهمیت دست کمی از نگرش بنیادی ماتریالیستی ندارد." در این مورد همچنین ر. ک. اظهارات معروف خود مارکس در پسگفتار به چاپ دوم سرمایه (۱۸۷۳) <sup>۱۲۹</sup> - همه‌ی این عبارات از مقدمه‌ی، پس از مرگ نویسنده، منتشر شده‌ی نقد اقتصاد سیاسی گرفته شده اند، که غنی ترین منبع برای تفحص در نقطه نظر روش شناختی واقعی مارکس و انگلس است.

نگرش کاملاً طبیعت‌گرا که آگاهی و اندیشه را "همچون چیزی مفروض، چیزی که از همان ابتدا در تقابل با هستی و با طبیعت است می‌پذیرد"<sup>۱۳۰</sup> اعتراض می‌کند. برای روش ماتریالیستی مارکس-انگلس-روشی که نه مجرد-طبیعت‌گرا، بلکه دیالکتیکی و در نتیجه علمی است- آگاهی پیش-علمی و برون-علمی و نیز آگاهی علمی<sup>۱۳۱</sup> به صورت مستقل در برابر جهان طبیعی و جهان تاریخی-اجتماعی نایستاده است، بلکه به مثابه‌ی بخشی واقعی و عینی، "هر چند معنوی" از این جهان طبیعی و تاریخی-اجتماعی در درون آن وجود دارد. و این نخستین تفاوت ویژه‌ی دیالکتیک ماتریالیستی مارکس-انگلس است با دیالکتیک ایده‌آلیستی هگل که گرچه از یکسو توضیح داده که آگاهی نظری فرد نمی‌تواند از زمانه اش، از جهان معاصرش "فراتر بجهد"، اما از سوی دیگر بیش از آنکه فلسفه را در جهان جای دهد جهان را در فلسفه جای داده بود. دومین تفاوت دیالکتیک مارکس با هگل نیز با این یک پیوند نزدیکی دارد؛ مارکس در ۱۸۴۴ در خانواده‌ی مقدس می‌گوید:

"کارگران کمونیست بخوبی می‌دانند که مالکیت، ثروت، پول، کار دستمزدی و

<sup>۱۳۰</sup> - ر. ک. آنتی‌دورینگ، ص ۲۲. تحلیل دقیق‌تر این سخنان و به طور کلی نوشته‌های بعدی انگلس نشان می‌دهد که او فقط بر گرایش‌هایی که نزد خود مارکس نیز موجود بوده است تأکید بیش‌تری می‌ورزیده است؛ اینکه برای تمامی پدیده‌های تاریخی-اجتماعی (از جمله اشکال تاریخی-اجتماعی آگاهی)- که نهایتاً به اقتصاد مشروط‌اند- در تحلیل نهایی یک "مشروط‌بودگی به طبیعت" (شرط آخر آخری!) نیز قائل می‌شود. اما این چرخش آخرین انگلس، که ماتریالیزم تاریخی را تکمیل و شالوده‌ی آن را محکم می‌کند، همچنان که جمله‌ی نقل شده در متن نشان می‌دهد، کم‌ترین تغییری در درک دیالکتیکی از رابطه‌ی بین آگاهی و واقعیت پدید نمی‌آورد!

<sup>۱۳۱</sup> - معروف است که اصطلاح "مفهوم‌سازی پیش-علمی را ریکرات (Rickert) کانت‌گرا ابداع کرده است. مفهوم طبعاً باید در هر کجا که یک نقطه نظر ترافران‌نده یا دیالکتیکی در مورد علوم اجتماعی به کار بسته می‌شود (به عنوان مثال نزد دیلتی Dilthey نیز) ظاهر شود. مارکس با دقت و ظرافت بین "تصرف معنوی جهان از طریق مغز اندیشنده" و "تصرف هنری-مذهبی-علمی-معنوی" آن تفاوت می‌گذارد (مقدمه‌ی نقد اقتصادی سیاسی، S. XXXVII،).

نظایر آن‌ها به هیچ وجه خیالبافی‌های ذهنی نیستند بلکه فرآورده‌های کاملاً عملی و عینی از خود-بیگانگی خود آنان‌اند که باید به شیوه‌ای عملی و عینی آن‌ها را رفع کرد تا انسان، نه فقط در اندیشه و آگاهی بلکه در هستی (اجتماعی) و در زندگی‌اش، انسان شود.<sup>۱۳۲</sup> در این عبارت با وضوح ماتریالیستی هر چه تمام‌تر تأکید شده که به سبب پیوند گسست‌ناپذیر همه‌ی پدیدارهای واقعی در کل جامعه‌ی بورژوایی، رفع اشکال آگاهی نیز صرفاً از طریق اندیشه ممکن نیست. این اشکال آگاهی اجتماعی تنها زمانی می‌توانند در اندیشه و آگاهی نیز رفع شوند که همزمان روابط تولید مادی که تاکنون از طریق این اشکال درک شده‌اند به طور عملی-عینی واژگون شوند. همین امر در مورد متعالی‌ترین اشکال آگاهی اجتماعی مثل مذهب، و نیز برای لایه‌های میانی هستی و آگاهی اجتماعی، مثلاً خانواده<sup>۱۳۲</sup> صادق است. این نتیجه‌ی ماتریالیسم جدید را، که در نقد فلسفه‌ی حق هگل نیز تلویحاً بدان اشاره شده، با صراحت بیش‌تر و در تمام جهات توسعه یافته‌تر در تزه‌های مارکس درباره‌ی فویرباخ می‌یابیم که وی در ۱۸۴۵ برای تعیین تکلیف با خود به رشته‌ی تحریر درآورد: "اینکه آیا اندیشه‌ی انسان با حقیقت عینی خوانایی دارد نه سئوالی نظری، که پرسشی پراتیکی است. در پراتیک است که انسان باید حقیقت، یعنی واقعیت و قدرت، این جهانی بودن اندیشه‌اش را اثبات کند. مشاجره بر سر واقعیت داشتن یا واقعیت نداشتن اندیشه‌ای جدا افتاده از پراتیک، مسأله‌ای صرفاً اسکولاستیکی است." اما چنانچه کسی گمان کند که در اینجا صرفاً نقد پراتیکی جای نقد تنوریک را گرفته است، به نحوی خطرناک این جملات را سوء تعبیر کرده و از انتزاع فلسفی تنوری ناب به

---

<sup>۱۳۲</sup> - توجه کنید به سیر تحول دیدگاه ماتریالیستی جدید درباره‌ی مذهب و خانواده ابتدا در تز چهارم مارکس در باره‌ی فویرباخ و سپس در جاهای مختلف سرمايه.

انتزاع مخالف و ضد فلسفی پراتیکی به همان اندازه ناب در افتاده است. برای مارکس به عنوان دیالکتیسیست ماتریالیست حل عقلانی تمام رازهایی که "تنوری را به دام عرفان می افکنند" نه در "پراتیک انسانی" به تنهایی، بلکه فقط "در پراتیک انسانی و در درک این پراتیک" قرار دارد. پس در وهله ی دوم، ترجمه ی دیالکتیک از عرفانی - که در دست هگل بدان دچار آمده بود- به "هینت عقلانی" دیالکتیک ماتریالیستی مارکس اساساً عبارت است از تبدیل آن به ابزاری برای فعالیت واحدی که هم در تنوری و هم در پراتیک انتقادی و دگرگون کننده است، یعنی به "روشی که بنابه گوهر خود انتقادی و انقلابی است"<sup>۱۳۳</sup>. حتی نزد هگل هم "[امر] تنوریکی اساساً در پراتیکی منضم" بوده است. "لازم نیست تصور شود که انسان از یکسو صاحب اندیشه است و از سوی دیگر صاحب اراده؛ در یک جیب اندیشه دارد در جیب دیگر اراده؛ چنین تصویری یکسره پوچ است." به نظر هگل وظیفه ی پراتیکی که مفهوم در "فعالیت اندیشه ورزانه" اش (یعنی فلسفه) بر عهده دارد نه در قلمرو فعالیت عادی "پراتیکی، انسانی-حسی" (مارکس) است، بلکه در "درک آنچه که هست، زیرا آنچه که هست خرد است."<sup>۱۳۴</sup> اما مارکس برعکس، تفهیم روش دیالکتیکی خود را در تز یازدهم درباره ی فویرباخ با این جمله به پایان می برد که "فلاسفه جهان را تنها گوناگون تعبیر کرده اند، اما مسأله دگرگون کردن آن است." این عبارت، برخلاف آنچه نسخه برداران خیال کرده اند، ابداً کل فلسفه را مغز بافته های صرف قلمداد نمی کند، بلکه در واقع نفی قاطع آن تنوریتی است، فلسفی یا علمی، که در عین حال پراتیک نیست، آن هم پراتیکی واقعی، زمینی، این جهانی، انسانی و حسی، و نه

<sup>۱۳۳</sup> - ر.ک. جمله ی در پایان پسگفتار چاپ دوم سرمایه، ۱۸۷۳، که بارها نقل شد.

<sup>۱۳۴</sup> - ر.ک. فراز تکمیلی در بخش ۴ و نیز آخرین پاراگراف های پیشگفتار فلسفه ی حق.



فعالیت نگرورزانه‌ی ایده‌ی فلسفی که در اساس کاری جز درک خود ندارد. نقد تنوریکی و واژگونی پراتیکی؛ به عنوان اقداماتی و فعالیت‌هایی تفکیک‌ناپذیر، نه به معنای انتزاعی کلمه بلکه به مثابه‌ی دگرگونی مشخص و واقعی جهان مشخص و واقعی جامعه‌ی بورژوایی؛ و این دقیق‌ترین شکل بیان اصل دیالکتیکی- ماتریالیستی جدید روش سوسیالیزم علمی مارکس و انگلس.

ما با ارانه‌ی نتایج واقعی اصل ماتریالیستی- دیالکتیکی مارکسیزم برای درک رابطه‌ی آگاهی و واقعیت، در عین حال اشتباه همه‌ی نگرش‌های انتزاعی و غیردیالکتیکی را نیز، که بین گرایش‌های گوناگون مارکسیزم عامیانه در رابطه با موضع تنوریکی و پراتیکی نسبت به، به اصطلاح واقعیت معنوی رایج اند، نشان دادیم. نه فقط برای اشکال اقتصادی آگاهی، به معنای محدود آن، بلکه برای تمامی اشکال آگاهی اجتماعی به طورکلی، این حکم مارکس صدق می‌کند که این‌ها به هیچ وجه مغز بافته‌ها نیستند بلکه واقعیت‌های اجتماعی "بسیار پراتیکی و بسیار عینی" اند که "باید به شیوه‌ای پراتیکی و عینی رفع شوند." تنها با حفظ دیدگاه متافیزیکی ساده‌انگارانه‌ی عقل سلیم بورژوایی، که اندیشه را به عنوان چیزی قائم به ذات در برابر هستی می‌گذارد و حقیقت را به مثابه‌ی انطباق تصور با برابر ایستایی تعریف می‌کند که در خارج آن واقع است و در این تصور "تصویر" می‌شود، می‌توان بر این نظر ماند که اشکال اقتصادی آگاهی (یعنی مفاهیم اقتصادی پیش- علمی و برون- علمی و نیز اقتصاد علمی) معنایی عینی دارند چرا که واقعیتی (واقعیت مناسبات تولید مادی که از طریق این آگاهی‌ها درک می‌شوند) بدان‌ها متناظر است، ولی تمامی بر نمایی‌های متعالی‌تر، مغز بافته‌های بلاموضوعی هستند که در پی واژگونی ساختار اقتصادی جامعه و رفع روبنای قضایی و سیاسی آن خود بخود معدوم می‌شوند، یعنی آنچه که هم اکنون نیز هستند.

برنمایی های اقتصادی نیز نسبت به واقعیت مناسبات تولید مادی در جامعه‌ی بورژوایی تنها ظاهراً رابطه‌ی تصویر با شئی تصویرشده را دارند، ولی در واقع رابطه‌ی این دو رابطه‌ی یک بخش ویژه و به صورت خاص تعیین شده از یک کل است با بخش‌های دیگر این کل: اقتصاد بورژوایی، همراه با مناسبات تولید مادی جزئی از جامعه‌ی بورژوایی است. اما این کل برنمایی‌های سیاسی و قضایی و برابر ایستاهای ظاهری ایشان را، که از سوی سیاستمداران و حقوقدانان بورژوا- "ایدنولوگ های مالکیت خصوصی" (مارکس)- به نحوی وارونه و ایدنولوژیک، موجوداتی قائم به ذات تلقی می‌شوند، نیز شامل می‌شود. و سرانجام ایدنولوژی های متعالی تر، همچون هنر، مذهب و فلسفه‌ی جامعه‌ی بورژوایی نیز به این کل تعلق دارند. از اینکه ما به برابر ایستایی بر نمی‌خوریم که این برنمایی ها آن را، راست یا وارون، تصویرکننده معلوم می‌شود که برنمایی های اقتصادی، سیاسی و قضایی نیز دارای برابر ایستایی ویژه، مستقل و مجزا از سایر پدیده های جامعه‌ی بورژوایی نیستند، و قائل شدن به چنین برابر ایستاهایی شیوه‌ی برنمایی ای است انتزاعی، ایدنولوژیک و بورژوایی. آن ها تنها به شیوه‌ی خاص خود کل جامعه‌ی بورژوایی را بیان می‌کنند، همانگونه که هنر، مذهب و فلسفه نیز چنین می‌کنند. این ها همه با هم آن ساختار معنوی جامعه‌ی بورژوایی را می‌سازد که با ساختار اقتصادی آن تناظر دارد، به همان اعتبار که روبنای حقوقی و سیاسی جامعه بر این ساختار اقتصادی استوار است. آن ها همگی باید به وسیله‌ی نقد اجتماعی و انقلابی سوسیالیزم علمی- که ماتریالیستی- دیالکتیکی است و دربر گیرنده‌ی کل واقعیت اجتماعی است- نظراً مورد انتقاد قرار گیرند و عملاً دگرگون شوند؛ درست همانگونه که ساختار اقتصادی، حقوقی و سیاسی جامعه متناظراً دگرگون می‌شوند. همچنان که فعالیت

اقتصادی طبقه‌ی انقلابی از ضرورت فعالیت سیاسی نمی‌کاهد، فعالیت اقتصادی و سیاسی توأمان نیز ضرورت فعالیت معنوی را نفی نمی‌کند؛ برعکس این فعالیت باید به صورت نقد انقلابی و علمی و کار تهییجی پیش از تصرف قدرت توسط پرولتاریا، و به صورت کار سازمانی علمی و دیکتاتوری ایدئولوژیکی پس از تصرف قدرت دولتی تا پایان انجام گیرد. و آنچه برای فعالیت معنوی بر علیه‌ی اشکال تاکنونی آگاهی در جامعه‌ی بورژوایی به طور کلی صادق است، در مورد فعالیت فلسفی نیز مشخصاً درست است. آگاهی بورژوایی ضرورتاً مدعی است به مثابه‌ی فلسفه‌ی انتقادی محض و علم بیطرف مستقلاً جدا از جهان ایستاده است، همانگونه که دولت بورژوایی و حقوق بورژوایی ظاهراً به طور مستقل بر فراز جامعه قرار دارند. با این آگاهی باید به وسیله‌ی دیالکتیک ماتریالیستی انقلابی، یعنی فلسفه‌ی طبقه‌ی پرولتاریا مبارزه کرد، تا در پایان، همراه با واژگونی کامل کل جامعه‌ی تاکنونی با تمامی شالوده‌های اقتصادی اش، از لحاظ تنوریک نیز به طور کامل ملغی و رفع شود. "شما نمی‌توانید فلسفه را رفع کنید بدون آنکه آن را متحقق کنید."<sup>۱۳۰</sup>

---

<sup>۱۳۰</sup> - ر. ک. به ویژه اظهارات لنین در مقاله‌ی «زیر پرچم مارکسیزم» در  
Kommunistische Internationale, Nr. ۲۱ (Herbst ۱۹۲۲), S. ۸ff